

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

М.К.Мамардашвили, Э.Ю.Соловьев, В.С.Швырев

КЛАССИКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

две эпохи в развитии буржуазной философии

Из кн.: Философия в современном мире. М., 1972, с.28-94

ВВЕДЕНИЕ

КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

РАЗЛОЖЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ФОРМ ДУХОВНОГО ПРОИЗВОДСТВА И СООТВЕТСТВУЮЩЕЙ ИМ СТРУКТУРЫ САМОСОЗНАНИЯ

ЭТИКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ВАРИАНТ САМОСОЗНАНИЯ

КРИТИКО-РЕФЛЕКСИВНЫЕ ВАРИАНТЫ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Введение

Современная буржуазная философия представляет собой сложное, запутанное, противоречивое духовное образование. Составляющие ее течения глубоко разнородны; в одних случаях они выглядят принципиально несолоставимыми, в других – откровенно враждебными друг другу. И вместе с

М.К.Мамардашвили,
Э.Ю.Соловьев,
В.С.Швырев

КЛАССИКА И СОВРЕМЕННОС

две эпохи в развитии
буржуазной
философии

Из кн.: Философия в современном
мире. М., 1972, с.28-94

ВВЕДЕНИЕ

КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

РАЗЛОЖЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ФОРМ ДУХОВНОГО ПРОИЗВОДСТВА И СООТВЕТСТВУЮЩЕЙ ИМ СТРУКТУРЫ САМОСОЗНАНИЯ

ЭТИКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ВАРИАНТ САМОСОЗНАНИЯ

КРИТИКО-РЕФЛЕКСИВНЫЕ ВАРИАНТЫ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Введение

Современная буржуазная
философия представляет собой

сложное, запутанное, противоречивое духовное образование. Составляющие ее течения глубоко разнородны; в одних случаях они выглядят принципиально несопоставимыми, в других — откровенно враждебными друг другу. И вместе с тем эта философия внутренне едина — едина не только как идеологическое явление в собственном смысле слова, не только на уровне политико-социологических рассуждений. Это единство проявляет себя также и в стиле анализа, и в способе постановки

проблем, в общей культуре мышления.

В марксистской литературе уже неоднократно обращалось внимание на скрытое, как бы бессознательно установившееся "сродство" таких полемически заостренных друг против друга направлений, как, скажем, экзистенциализм и неопозитивизм, феноменология и психоанализ. Чтобы выявить тайну этого "сродства", найти общий знаменатель для многообразных явлений, охватываемых понятием "современная буржуазная

философия", недостаточно
сопоставления отдельных ее
течений, взятых, так сказать, в
"горизонтальном", временном
срезе. Необходимо еще подойти к
делу генетически, причем выбрать
в качестве объекта анализа не
просто сознательно
осуществлявшиеся перестройки
философского знания и историю
этого знания как такового, а
изменения условий и механизмов
его производства, *лишь*
проявляющихся в истории
философии , но непосредственно
принадлежащих *истории самого*
общества .

Попытаемся сформулировать эти требования.

1. Для обнаружения скрытого внутреннего единства разнородных течений, составляющих современную буржуазную философию, важно соотнести ее с каким-то иным исторически очерченным целым, причем таким, с которым она на деле генетически связана.

На существование такого целого и внутреннюю зависимость от него указывает сама современная

западная мысль, хотя и весьма парадоксальным образом. Почти каждый крупный представитель буржуазной философии XX столетия специально фиксирует свое критико-полемическое отношение к буржуазной философской культуре классического периода. Демонстративный отказ от философской классики при сохранении скрытой внутренней зависимости от нее (явление, достаточно хорошо известное из анализа модернистских движений в любой сфере культуры) – таково, на наш взгляд, исходное

отношение, позволяющее понять, в чем состоит историческая, "смысло-временная" целостность современной буржуазной философии.

В настоящей статье будет поэтому предпринята попытка выделить и охарактеризовать две эпохи, две "духовные формации" в развитии западной мысли: классическую и современную буржуазную философию.

Сразу же следует оговориться, что эти понятия употребляются

нами в значении типологических характеристик, а не родовидовых определений.

Под "классической буржуазной философией" мы понимаем известную общую ориентацию и "идейную стилистику" мышления, характерную для XVII-XIX столетий, [1] но реализовавшуюся лишь как суммарная тенденция лишь через "неосуществление" в каждом отдельном конкретном случае, в каждом "примере". Разумеется, этот период характеризовался острой борьбой

материалистических и
идеалистических концепций,
которая систематически
исследовалась в марксистской
историко-философской науке. В
русле нашей темы важно
подчеркнуть и другой аспект: в
каком-то смысле и материализм и
идеализм классической эпохи
обладают чертами некоторой
духовной формации, резко
отличающими их от современной
буржуазной философии.
Совокупность идей и
представлений, установок и
мысленных навыков,
отработанных

послевозрожденческой
философской культурой,
действительно, представляла
собой целостность, смысловое
единство. Они реализовались
("находили выражение") в
сенсуализме Локка – так же, как и
в рационализме Лейбница, в
системе Гегеля – так же, как и в
столь не похожей на гегелевскую –
системе Конта. Однако ни один
философ – ни Локк, ни Лейбниц, ни
Гегель, ни Конт – не может быть
признан единственным,
"полномочным представителем",
воплощением и персонификацией
этой философской культуры.

Каждый из философов-классиков страдал хотя бы частичной "неклассичностью" взглядов, не говоря уже о том, что и в XVII, и в XVIII, и особенно в первой половине XIX в. существовали мыслители, явно выпадавшие из рамок классической духовной формации: достаточно вспомнить таких современников Гегеля, как Шопенгауэр и Кьеркегор или (правда, на другом полюсе) Фурье.

Те же оговорки необходимо сделать и в отношении современной буржуазной

философии, являющейся по своему замыслу попыткой преодоления классических структур философского мышления. Тенденция "оспаривания классики" в равной степени характерна и для неопозитивизма, объявляющего традиционную философию набором псевдопроблем, и для "новых метафизик", "новых онтологий" феноменологического и экзистенциалистского толка, представители которых обвиняют классику в узкогносеологической ориентации. Характерна эта тенденция и для философии

"анализа", и философии "жизни", и для представителей нового натурализма, и для течений, рассматривающих философию в качестве единственно последовательной "науки о духе". Вместе с тем ни одно из этих направлений не доводит критических расчетов с классической философией до конца.

Общее отношение между классической и современной буржуазной философией оказывается достаточно сложным и причудливым. Взятое в самом

абстрактном виде, оно может быть
охарактеризовано как
"взаимораскрытие" или
"взаимопрояснение".

Главной претензией классической философии была претензия на систематическую целостность, завершенность, монистичность, покоящаяся на глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармоний и порядков (доступных рациональному постижению). Современная буржуазная философия является объективным обнаружением той весьма

дорогой, а теперь невозможной "цены", которую приходилось платить за реализацию этой претензии. Ныне существующие философские направления при ближайшем рассмотрении оказываются не чем иным, как последовательным и откровенным разворачиванием внутренних неувязок, содержательных противоречий классического мышления, которых оно могло избежать лишь путем значительных огрублений и упрощений, путем весьма жестких абсолютизаций и умолчаний. Они, если можно так выразиться,

срывают с буржуазной философской классики маску "классичности", как бы "выговаривая" своим содержанием те недоговоренности и упрятанные рационализации, которые были условием и внутренней опорой достижения этой классичности и цельности в прошлом.

Главными претензиями современной буржуазной философии являются преодоление мыслительной культуры, сложившейся в Европе в течение трех последних столетий, и создание "новой

философии", соответствующей современной эпохе. Однако, взгляд на нее с точки зрения классического философского наследия обнаруживает, что современная буржуазная философия находится в плену у этой культуры, что под видом новаций она сплошь и рядом преподносит сложные инверсии классических способов мышления. Объективно проанализированная классика срывает с современной буржуазной философии маску новаторства, выявляет кажущийся, иллюзорный характер самой ее "современности".

Современная буржуазная философия, по сути дела, представляет собой результат "переноса" классических навыков мышления в совершенно новую эпоху, с ее еще не известными XVII-XIX вв. социальными и научными проблемами. Острое и драматичное ощущение этих проблем (умение зафиксировать их именно в качестве ощущаемых, переживаемых) находится в очевидном противоречии с традиционным теоретико-понятийным аппаратом, который используется современной буржуазной философией, с

применяемыми ею средствами рациональной концептуализации мировоззренческих переживаний, общезначимого выражения интуитивно осуществленных смыслоразличений и т.д.

Перед нами философия, уже не классическая по своей восприимчивости, рефлексивности, технике интерпретации, настороженности в отношении спекулятивного характера одних теоретических построений и "некритического позитивизма" других, и вместе с тем глубоко традиционная по

доступным для нее формам системно-категориального мышления (и соответственно — по способу понимания самой познавательной активности мыслящего субъекта).

Отношение между "классической" и "современной" буржуазной философией принципиально отличается от отношения, существующего, например, между "классической" и "неклассической" физикой. И в том, и в другом случае налицо проблемные сдвиги, обусловленные изменениями в сфере практики, в реальных

отношениях человека с внешним миром. Но в философии, как она развивалась на Западе, не произошло соответствующего сдвига в способе рационального понимания новых проблем, не появилось новой системы мыслительных навыков, аналогичной той, которая была разработана, скажем, при создании теории относительности или, квантовой механики. Там, где современная буржуазная философия еще вообще не отреклась от рационалистической традиции, ее рационализм остался старым, "классическим", лишь

разбавленным водой чисто
вербальных ревидий.

Почему это случилось? Чем
объяснить подобную
двойственность, амбивалентность
в развитии буржуазного
философского мышления? Где
кроется причина принципиальной
непоследовательности всех
новейших попыток преодолеть
классику, критически рассчитаться
с ней?

2. Конечной причиной
рассматриваемых нами

перестроек буржуазного
философского мышления
являются изменения в структуре
социальной организации. Важно,
однако, в полной мере учесть
сложный характер этой
детерминации и с самого начала
отказаться от попытки
рассматривать общие изменения в
культуре философского мышления
как простой "идеологический
рефлекс" хозяйственной,
классово-социальной, политико-
организационной и т.д. истории
капитализма. Чтобы избежать
вульгарно-социологического
сведения первого ко второму,

нужно найти какое-то
опосредствующее звено между
процессом социально-
экономических изменений,
фиксируемых как *изменения*
общественного бытия и
философским развитием,
закономерно анализируемым в
терминах *изменения знания* и
сознания . Это звено
действительно существует, и
попытки выделить его в качестве
особого объекта социологического
анализа неоднократно
предпринимались в марксистской
литературе. Речь идет о
социальной структуре духовного

производства, а в более широком смысле — о роли знания и индивидуальной сознательности вообще в объективных общественных отношениях известной исторической эпохи.

Структура духовного производства обнаруживает себя (и соответственно может быть зафиксирована и подвергнута анализу) двояким образом: с одной стороны, в качестве особых социальных образований и отношений (типичные для данного общества формы разделения, обособления умственного и

физического труда, экономическое положение и социальный статус интеллигенции, институты, в которых организуется духовная деятельность, формы трансляции знания и культуры в обществе и т.д.); с другой стороны, в качестве особой *организации субъективности* самого агента духовного производства. Речь идет о переживании индивидом, осуществляющим духовную деятельность, своего объективного социального положения, своей "роли мыслящего" — переживании, которое отливается не просто в те

или иные "настроения", "душевные состояния", а в предельно формальные и абстрактные представления об отношениях между сознанием и самосознанием, мышлением и субъектом мысли; поступком и реализующимся в нем намерением и т.д. Представление это кристаллизуется с помощью философских категорий, разработанность которых является уже результатом развития философии как *особой формы знания* (развития, которое может осуществляться и осуществляется совершенно

безотносительно к любым задачам индивидуального самовыражения).

Вместе с тем абстрактное представление, в которое отливается самоощущение индивида, осуществляющего духовную деятельность при данных исторических объективных условиях и обстоятельствах не просто "оформлено" в языке философских категории. Оно само активно воздействует на этот язык, вызывает в нем сложные модификации и преобразования, известным образом ориентирует возможности философии как

познавательной деятельности. Люди, занятые разработкой философии в профессионально-научном ее значении, вынуждены считаться с данным представлением как общекультурным достоянием. В итоге оказывается, что категориально оформленное самоощущение мыслящего индивида, живущего в известную историческую эпоху, довлеет над конкретными, живыми людьми, занятыми исследованием и другими формами творческой, духовной деятельности, в качестве заранее отработанного

"схематизма сознания", архетипа, априорного правила переживания мыслителем своей собственной субъективности.

Этот "схематизм сознания" подвержен, конечно, историческим изменениям, однако последние осуществляются как бы за спиной непосредственных агентов духовной деятельности, помимо их воли, естественноисторическим образом – в зависимости от тех преобразований, которые претерпевают общество, а вследствие этого и социальная

структура
производства.

духовного

Именно естественноисторическую эволюцию общего "схематизма сознания", определенным образом зафиксированную в материале историко-философского развития, мы и попытаемся поставить в центр внимания при рассмотрении сложных генетических зависимостей между классической и современной буржуазной философией. Особенности этой эволюции и являются, на наш взгляд, главной причиной двойственности, амбивалентности

современного философского мышления, отличающегося, с одной стороны, высокой степенью восприимчивости к новым, нетрадиционным проблемам, а с другой — очевидным недоразвитием рационального аппарата, с помощью которого данные проблемы действительно могли бы быть освоены и переведены "на язык мышления". Ниже мы постараемся показать, что недоразвитие это обуславливается как раз задержками и искажениями в естественно протекающих изменениях общего "схематизма

сознания", архайчными
представлениями агента
современного духовного
производства о своем
общественном положении и
интеллектуальной миссии,
противоречиями, в которые он
впадает при попытках
самоидентификации.

Мы хотели бы одновременно
зафиксировать и "социально-
объективные" и "субъективные"
характеристики этого развития,
рассмотреть его выражения в
истории общества и в истории
философской мысли как разные

измерения единого в своей основе процесса. Это заставляет нас временами строить усложненные модели и образы, прибегать к терминам и категориям, не вполне устоявшимся в нашей литературе.

Именно анализ изменения основных формализмов философской деятельности как естественноисторического (в сознании, но независимо от сознания протекающего) процесса, выделение структуры духовного производства в качестве посредующего звена между историей мышления и

историей общества позволяют, на наш взгляд, достаточно определенно поставить различие между классической и современной буржуазной философией в соответствии с различием, существующим между обществом эпохи классического капитализма "свободной конкуренции" и обществом эпохи современного государственно-монополистического капитализма. Этим последним различием мы и будем руководствоваться в анализе, выделяя на первый план соответствующие изменения реального функционирования

духовного производства в современном обществе, изменение способа выполнения в нем интеллектуального труда и положения интеллигенции. Такой подход делает марксистскую критику современной идеалистической философии разделом материалистической теории закономерностей духовных образований, позволяет пролить дополнительный свет на специфику философского знания, его отличие от конкретно-научного знания и на их взаимоотношение.

КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Буржуазная философия
классического периода
представляла собой удивительно
цельное образование: во всех
своих проявлениях она как бы
пронизана одним умонастроением
и пафосом. "Мыслительное
пространство", общее поле

проблем, внутри которого
развертывались основные
мировоззренческие столкновения,
борьба материализма с
идеализмом, сложные
взаимоотношения науки и
философии, было в высшей
степени связным, гомогенным,
типологически устойчивым. Оно
оказалось объединено вокруг
одного: классика XVII-XIX вв.
глубоко и целостно выразила,
проанатомировала и всесторонне
провела позицию индивида,
самосознательно

ориентирующегося в мире, или,
еще точнее, утвердила

автономную индивидуальную
человеческую сознательность
(рациональность,
целесообразность) в качестве
непременного атрибутивного
прообраза, модели организации
как индивидуального процесса
жизни, так и общественного
устройства и миропорядка. В этом
основная внутренняя идейная
форма всей классической
философии. В этом же источник ее
непреходящего значения и
влияния.

Важно отметить, однако, что в
самых основаниях классической

буржуазной философии заключался некоторый парадокс, скрывалось противоречие, которое позднее, в конце XIX – начале XX в., в эпоху острых общественных катаклизмов, выплеснулось наружу в кризисных формах. Этот кризис некогда цельного философского сознания (распад единого проблемного поля и характерологически устойчивого формализма мышления, деструкция самого языка, на котором говорили философы и с помощью которого они в течение долгого времени без труда добивались взаимопонимания)

обнаружил, что многое в содержании классических философских построений и в самой их связности и цельности было продуктом вторичной идеологической рационализации переживаний и самоощущений, которые порождались и оправдывались вполне конкретной, исторически преходящей ситуацией, но вовсе не были такими невинно "естественными" и "здоровыми", каким представляется итоговое теоретическое "мыслительное пространство" классики.

Сами социально-исторические отношения, прямые или косвенные ссылки на самоочевидность которых поддерживали величественное здание классической философии, тоже, как выяснилось, не обладали качествами естественности, онтологической непреложности (более того, многие из этих отношений с тех пор просто исчезли). Последствия данного факта для европейской ;духовной культуры, оказавшейся в XX в. в совершенно новой ситуации, но так и не порвавшей с буржуазными предрассудками и

традициями, неисчислимы.

Все это требует, чтобы выше очерченная основная внутренняя идейная форма классической философии была выделена в качестве самостоятельного объекта рассмотрения и подробно проанализирована.

* * *

Классическое Просвещение и рационализм воспроизводили объективный мир прежде всего в терминах деятельности (еще

точнее – в формах некоторого
деятельного бытия, которое
проявляет, "ведет себя"
аналогично тому, что
самосознательно создается
человеком на рациональных
основаниях, наглядно и
непрерывно связывающих цель и
средство, результат и действие,
реализацию и замысел). [2] Для
них не существовало чисто
натуральных данностей,
неизвестно откуда взявшихся и
принимаемых просто по
освящению традицией или
коллективно-прагматистскими
представлениями, – во всех

подобного рода случаях (даны ли они через примитивные мифологии, космологические конструкции, религии откровения и провидения или же магические и алхимические рецепты) речь могла идти лишь о натуральной видимости явлений и отношений, с которых мысль должна была срывать эту маску. Любую данность они пытались разгадать, растворяя ее в живой деятельности и воссоздавая затем в терминах внутренних связей возникновения и механизма проявления, сопоставимых с терминами восприятия человеком

своей собственной рациональной активности, элиминируя всякие иные, подобным путем не прослеживаемые связи и зависимости. И такое проведение через деятельность было для них критерием любого постижения предметов. [3]

Например, в классической политэкономии анализ "национального богатства" осуществлялся в терминах труда, в классической философии знание анализировалось прежде всего в терминах познания как отношения между субъектом и объектом, т.е.

и в том и в другом случае предмет исследования осмысливался в терминах какого-то сознательного и субъектом контролируемого деятельного отношения к объекту (или продукту). Всеобщие же формы самой действительности фиксировались как проступающие в этой деятельности. Мир представлялся в качестве хотя и несоизмеримой по масштабу с самим человеком, но вместе с тем соразмерной его мысленным действиям рациональной конструкции, в качестве объективного целого, самоупорядоченного,

самовоспроизводящегося и
законосообразного.

Основное представление
классики-представление, с
которого, как показал уже опыт
античности, вообще начинаются
философия и наука, – это идея
внеличного естественного
порядка, бесконечной причинной
цепи, пронизывающей все бытие,
трансцендентной по отношению к
человеку, но рационально
постижимой. Это образ мира "как
есть", независимого от человека и
человечества, живущего своей
естественной жизнью. Но связь

всего того, что об этом мире можно рационально сказать, с человеческой деятельностью и организацией (напомним, что она фиксируется через уравнение с сознанием) сохраняется и здесь. Более того, эта деятельность выступает в качестве модели, воспроизводясь на уровне которой события и связи в мире могут получать рациональную и объективную формулировку, поскольку их наблюдение и восприятие в любом месте и в любое время может быть сопоставлено с образованиями сознания, операциональное

правило которых известно и может быть задано и которые, следовательно, могут контролироваться воспроизводиться субъектами. Космическая организация, мировой порядок не мыслились в качестве чего-то антитетичного по отношению к всеобщим формам человеческой деятельности. Напротив, предполагалась своего рода изначальная тайная соотнесенность космического порядка с этими всеобщими формами.

Уже начиная с Возрождения для пояснения постижимого строения предметов природы пользуются чаще всего образом "артефакта" — искусственного произведения рук и ума человека. Его продуктивное действие берется в качестве модели для понимания действия природы, а ее порождения уподобляются продукту "искусства". Гассенди, например, прямо утверждал, что природные вещи исследуются нами так же, как вещи, творцами которых мы являемся. Более того, широкое распространение получила идея, согласно которой мир продуктов

человеческих рук и ума по сути дела есть единственный познаваемый мир, что до конца постижимым для нас может быть лишь то, что мы сами делаем и последовательно развертываем в непрерывном поле этого делания.

Здесь не место разбирать все импликации данного принципа. Важна лишь роль его для утверждения рационального (или рационально постижимого) характера тех естественных, не зависящих от человеческой деятельности, законов жизни, которые приписываются

предметам объективной действительности. Дело в том, что идея порядка, простого и рационального устройства мира формулируется при одновременном предположении непрерывности и однородности контролируемого субъектом (и поддающегося общезначимому сообщению, а *следовательно* – объективного) опыта относительно этого мира. Иначе говоря, философски и мировоззренчески значимая формулировка и принятие первой предполагают выделение способности (и возможности) реализовать эту

последнюю деятельность.
Посторонним опыту или
произвольным
("сверхъестественным") силам,
поскольку они как раз нарушают
объяснение, основанное на
однородности и непрерывности
операционально задаваемых
состояний сознания, в которых
действие этих сил может быть
воспринято, могло быть тогда
отказано в существовании. Тем
самым из онтологии
последовательно исключалось все
то, что нарушает непрерывность
контролируемо воспроизводимой
конструкции бытия, охватываемой

одним (и из одной точки) взглядом. Утверждалась объективная, естественнопричинная картина мира.

Представление о такой изначальной рациональной упорядоченности мира обусловило, конечно, весьма своеобразную интерпретацию реального физического следования. Предполагалось, что действие вытекает из причины с такой же необходимостью, с какой из сущности треугольника вытекает равенство суммы его углов двум прямым.

Соответственно, опытное исследование стремились направить и организовать таким образом, чтобы интеллигибельные связи его объектов ("связи самих вещей") сходились где-то на наглядной модели подобия их той сознательной репрезентации, в какой человек фиксирует причинно-следственную связь своих собственных созданий и актов. Изображение связи вещей должно, следовательно, включать в себя как можно больше элементов демонстративного, дискурсивно-аналитического развертывания очевидностей, т.е.

такого метода понимания, который уместен в анализе разумом своих собственных идеальных конструкций. Отсюда своеобразное "помешательство на геометрии", свойственное в той или иной мере всему мышлению Нового времени. Но речь шла именно об опытном исследовании, ставшем полем приложения рациональных аргументов и преобразований, интуиции, индукции и дедукции. В научных и философских трактатах XVII-XVIII вв. причинно-следственное объяснение явлений действительности совпадает с

аналитически полным прояснением содержания понятий и представлений, фиксирующих эти явления. Классики буквально одержимы идеей простого, рационального устройства мира, вытекающего (или подобного вытекающему) из некоторых очевидностей ума, вовлеченного в деятельность созидания предметов и порядков.

Конечно, в философии этот образ разрабатывался прежде всего со стороны гносеологических и онтологических проблем (а не физических описаний). Более того

уже Декартом, а частично до него – Бэконом, был, наконец, выделен и теоретически сформулирован принцип, на котором философски покоился всякий поиск наукой объективно упорядоченного устройства мира и последовательной связи явлений, их "гармоничной структуры", если выразиться словами Эйнштейна. Из предшествующего изложения вытекает, что имплицитно, в реальной практике самого объективного познания построение идеи естественного порядка в мире, с которым это познание имеет дело, зависит от

совершенно определенного
способа обращения с
человеческой субъективностью, от
определенного способа ее
"задания" и, следовательно, от
определенного представления об
активности субъекта. Декарт лишь
превратил эту фактическую
зависимость в сознательный
принцип. И на основе этого
принципа уяснение рационально
постижимого характера
объективных структур (скажем,
проведение фундаментального
для рационализма допущения
"соответствия между порядком
вещей и порядком идей" при всей

сложности и деликатности проблем, какие ставились фактом субъективности человеческого отражения и сознания), так же как и категориальное их обобщение, развернулось в целую технику особого, самостоятельного философского (а не конкретно-научного) исследования. Изобретается фактически определенная *форма философского мышления*, которой суждено было стать типичной для всего Нового времени. Весьма нетривиально обобщая еще Бэконом описанную практику такого обращения с

опытом, при котором в нем выделяются образования сознания, могущие получить операциональное правило конструкции и контролируемо воспроизводиться субъектами, она давала, наконец, искомый теоретический способ философского использования этого опыта, т.е. опыта относительно универсума объектов и объективных связей, выявление простой упорядоченности которого считалось предметом и задачей научного познания, исходящего из этого опыта. Речь идет о

следующей, Декартом выдвинутой мысли (и, соответственно, процедуре философского анализа): мы адекватно познаем внешний мир лишь при условии, что одновременно в себе самих, в своем сознании схватываем ту познавательную операцию, с помощью которой он постигался; знание содержания (сущности) исследуемого объекта опирается на внутреннее (рефлексивное) воспроизведение и фиксацию схемы представления предметности этого объекта в сознании. [4] Рефлексивное обращение к схеме (а она

полагается уже существующей и действующей в сознании, независимо от какой-либо субъективности индивида) означает, что это предметное представление перестраивается, "очищается" и уточняется, будучи рассмотрено как бы из некоторого абсолютного внутреннего центра, пункта "безусловной очевидности", откуда предмет и акт мысли, объект и субъект видятся как нечто тождественное. Позднее эта абсолютная инстанция получила наименование "самосознания".

Изобретенная форма философского мышления о мире и его духовном воплощении, обобщенно выразившая внутренний мир личности Нового времени, вовлеченной в экспериментальное опытное исследование, в рациональное строительство общественной жизни и межиндивидуальных отношений и т.д., и отлилась (особенно после титанической работы Канта) в конструкцию и процедуру "самосознания", исторически очертившую целую духовную формацию в буржуазной культуре вплоть до конца XIX в.,

навязывающую в ее рамках свои "мыслительные необходимости" или мысленные связи, свои глубоко лежащие и весьма разветвленные метафизические, онтологические и гносеологические импликации.

В классической философии эта конструкция рефлексивного "чистого" или "универсального" сознания, где рефлексия выступала как философски репродуцированный способ и путь постижения структур объективного, вне сознания лежащего бытия, довольно

быстро оформилась и
распространилась – со всеми ее,
повторяем, мысленными связками,
которые задавали вполне
определенное "мыслительное
пространство" отображения
действительности,
заслуживающее наименования
"декартовско-кантовского".

В нем предполагается, например,
что, выделяя рационально
очевидные образования в составе
внутреннего опыта, мыслящий
индивид одновременно
усматривает и основные,
фундаментальные характеристики

мира "как есть". Наиболее отчетливое выражение эта версия познания получила, конечно, в классическом рационализме (т.е. в учениях Декарта, Спинозы, Лейбница, Мальбранша), однако в специфическом виде она присутствовала и в эмпирико-сенсуалистических направлениях классической философии, представители которой предполагали, что постижение мира в его независимости от сознания обеспечивается выделением из общего состава переживаний "истинных" или "чистых" ощущений, фиксируемых

и удостоверяемых с помощью рациональных процедур. И в том и в другом случае анализ тяготеет к образу "чистого" и "универсального" сознания, имея при этом в виду задачу десубъективации внутреннего опыта, обнажения его общезначимого, воспроизводимого, разумно контролируемого содержания, которое именно вследствие этого считалось объективным. В этом коренное отличие классического понимания рефлексии от того ее истолкования, которое было введено в обиход буржуазной

философии конца XIX-начала XX в., сделавшей главный акцент как раз на ресубъективирующей функции рефлексивных актов, на фиксации с их помощью неразложимой наличной целостности внутреннего переживания.

Умозрительной посылкой, лежавшей в основаниях классического представления о рефлексии, была идея гармонии между организацией бытия и субъективной организацией человека-мысль о том, что самой этой организацией он укоренен в

бесконечном миропорядке, имеет в нем гарантированное место (повторяющийся акт самосознания или же выявления "чистых" ощущений в данностях сознания есть знание или сознание именно этого факта, а еще точнее — определенный способ бытия человека, отличный от эмпирически случайного и "темного" существования). Главная задача рефлексии, как ее понимала философская классика, — это возвращение в абстракции к пункту естественной данности некоторого "очевидно-истинного положения дел", совпадения

мысли и предмета и воссоздание
на этой основе стихийного,
спонтанного процесса
деятельности, но уже как
самосознательного,
целенаправленного,
развертывающегося в
пространстве неэмпирического,
переплавленного рефлексией
сознания (и соответственно-
бытия). Здесь не только
предполагается, что глубоко
осознанный интеллектуальный акт
равносилен схватыванию
умопостигаемой связи вещей
(скажем, природной), но и
допускается принципиальная

сводимость любой формы человеческой жизнедеятельности к преднамеренным, контролируемым, поддающимся воспроизведению актам "чистого сознания" (тем самым сознанию по сути дела приписывается телеологическая структура). Отсюда же, кстати, столь типичная для классики проблема перевода любого процесса, в котором участвует человек с его сознанием, в разумную форму.

В подобной конструкции самосознания отчетливо обнаруживается действие

следующих, важных для нашей темы идей и допущений.

1. Классическая философия совершенно явно предполагает абстракцию способности сознания, т.е. рассматривает эту способность в предельном, мыслимо возможном, чуть ли не божественном виде. Создает ли человек познавательные объекты или производит знаки, устанавливает ли общественные отношения с другими индивидами или совершает нравственные деяния — он, согласно классической философии, везде и

в любой момент способен самосознательно воспроизвести источник, основу, побудительные мотивы и механизм своего действия.

2. Раз действует такая способность, то предполагается, следовательно, полная прозрачность субъект-объектного отношения для мыслящего индивида. [5] С одной стороны, в сознании нет ничего такого, что не поддавалось бы переплавке самосознанием; все содержания, состояния и слои сознания воспроизводимы полностью и без

остатка на уровне самосознания: они могут быть охвачены и пройдены одним непрерывным движением Я и удерживаться затем уже как контролируемо функционирующее образование, как конструкция. С другой стороны, считается, что осознать что-либо данное в сознании, т.е. понять это данное в качестве принадлежащего его "естественной организации", значит достигнуть "высшего знания". Бытие открывается в сознании, и в своей независимости от последнего оно является именно таким, каким осознается.

Сознание, репродуцированное рефлексией, и есть "как есть" бытия. Это, пожалуй, основное "мысленное уравнение" классической философии, которое ориентировало в ней все операции над сознанием и вообще над человеческой деятельностью, осуществляющейся с участием сознания.

Оно означало, что все глубины мировых связей прозрачны, доступны для самосознающего субъекта, что нет никаких принципиальных препятствий для универсальной познавательной

перцепции, [6] что все объективно
сущее (будь то скрытые от
непосредственного наблюдения
свойства природных объектов или
содержание устанавливаемых
между индивидами отношений,
предметы потребностей,
механизмы "связи идей" в психике)
есть выполнение заведомо
понятного, заведомо
рассчитанного на рациональное
постижение универсального
порядка. Отсюда и эссенциализм
классического сознания, особенно
устойчиво проявивший себя в
понятии заданной "сущности
человека", отсюда же целый веер

представлений, постоянно
отсылавших анализ к некоему
"первородному" ("первоначально",
"первопричине", "первослову" и
т.п.).

В наиболее последовательных
вариантах классической
философии реальность —
независимое от человека целое, и
одновременно она-инобытие, alter
ego рационального; ее
умопостигаемые связи
соответствуют мыслительным
актам, уже воспроизведенным и
реконструированным абсолютным
самосознанием, рефлексией.

Соответственно установление или реальное существование того, что уже дано, известно в качестве "сущности", зависит здесь от развитости или неразвитости самосознания, от упражнения способности сознания, в принципе беспредельной. Предполагалось, что эта естественная прозрачность отношения познающего субъекта к "сущностям" в принципе всегда уже налицо и может быть лишь "затемнена" невежеством или обманом.

3. В лоне этого представления о сознании развивались и характерные для Нового, времени теории рациональных форм мысли, форм объективного знания-теории, разработкой которых классическая философия внесла наибольший вклад в становление и развитие современного мышления. Это относится одинаково и к трансценденталистским (например, Кант, Гегель), и к эмпирико-сенсуалистским (Юм, французские материалисты) ее вариантам. В обоих случаях предполагается перевод

различных содержания сознания на уровень рационально расчлененных и систематически развиваемых форм мысли. Дело в том, что таким подходом полагалась определенная точка отсчета, помещенная одновременно и вовне, "над", в абсолютной перспективе, и в открывающемся самосознанию бытии. Субъект абстрактно идентифицирует себя с некоторой абсолютной точкой зрения и с этой позиции как бы извне обозревает и свои состояния и внешнее ему бытие. Именно в этой перспективе правомерно (и происходит)

воспроизведение и расчленение данных сознания на уровне понятия и систематической объектной развертки знания. В этом же смысловом поле вырабатывается и определение знания как формы общения, как трансляции осознанной мысли, воссоздаваемой другим субъектом в тождественных и универсальных условиях. В итоге мы имеем дело с выработанной философией позитивной теоретической моделью познавательного процесса, на исследовании и осмыслении которой отрабатывались сами реальные

формы объективного познания (а

не только post factum
осмыслялись в философии).

В целом всю классическую
(философию можно
охарактеризовать как философию
самосознания или рефлексии.
Введенные ею конструкции
породили определенный стиль
философских рассуждений,
который не ограничился одними
лишь рамками теории познания, но
распространился на анализ всех
тех сфер, где человек в принципе
способен предпринимать то или
иное действие — социальное,
экономическое, культурное,

нравственное и т.д. — на рациональных основаниях. [7] Это важно учитывать, ибо посылки и представления рефлексивной философии обычно с трудом прослеживаются в эмпирико-сенсуалистических ответвлениях классических теорий познания (напомним, сколько трудностей доставила интерпретаторам эмпиризма локковская идея "рефлексии") и приписываются одному только трансцендентализму. Но стоит только присмотреться к связанному с традицией эмпиризма социальному

мышлению эпохи, взяв для анализа ее социальных философов, экономистов, антропологов, моралистов, психологов, представителей теорий "естественного права", "общественного договора" и т.д., как мы увидим, что Руссо и Кант, Тюрго и Гегель, Кондильяк и Фихте являются мыслителями одной формации. У эмпириков и сенсуалистов даже более отчетливо, без метафизического и теологического тумана, проявляется основная посылка рационализма: действительные отношения суть реализация

рациональных отношений сознания или "рационально понятого интереса". Общественное устройство рассматривается как продукт общественного договора; знаки языка, денежные эквиваленты продуктов труда и т.д. — как принимаемые по соглашению, произвольные изобретения человеческого ума.

Таково же классическое представление об экономической системе как системе потребностей и производства предметов их удовлетворения. Аналогичным образованием является и

устойчивый концепт
целесообразно и целенаправленно
развертывающейся душевной
жизни, который надолго определил
общий тип психологических учений,
педагогики, моралистики, а во
многом и все классическое
литературное мышление. Даже в
классическом ассоцианизме (как и
в "идеологии" или "учении об
идеях" Кондильяка – Дестют де
Траси) господствует совершенно
сходная по своей идейной
стилистике манера рассматривать
ассоциации как выполнение
понятого.

Действие посылок и утверждений, лежащих в основе классической конструкции самосознания, или рефлексии, мы обнаруживаем и в том типе антропологических исследований, который сохранялся вплоть до самого начала XX в. и в рамках которого миф, ритуал, системы магических воззрений истолковывались как проекции актов понимания индивидом самого себя. Столь же закономерно в суждениях об обществе и истории, в миссионерских идеях социального проектирования на место стихийно сформировавшегося субъекта

исторического действия незаметно подставлялся просвещенный или же постепенно просвещаемый индивид. Своеобразие Гегеля состояло в данном случае лишь в том, что он ставил во главу угла не акт индивидуального понимания и просвещения, а цивилизаторскую деятельность мирового исторического процесса.

На наш взгляд, характеристика классической философии как философии самосознания дает ключ к пониманию некоторых более общих оснований классической культуры, ибо

совершенно единообразные посылки обнаруживаются не только в области профессиональной философии и науки, не только в теоретической социальной мысли, но и в идеологии в целом, политическом и юридическом сознании, в морали, искусстве, литературном творчестве, формах организации и функционирования культурно-исторических механизмов хранения и передачи духовных достижений. Явление это имело, разумеется, совершенно определенные социальные основания, общие для эпохи в целом. Такое обобщение

картины мира, имплицитно
полагаемой абстракциями и
конструкциями самосознания, мы
уже не можем себе представить
без дополнений и связок,
вносимых . общим схематизмом
самоощущения духовного
производителя данной эпохи,
организацией субъективности
самого агента духовного
производства, оформляющей —
феноменологически и
интенционально — совершенно
определенную социальную его
структуру и совершенно
определенные объективные
отношения, завязывающиеся в

данном обществе вокруг той роли, какую знание и сознание вообще в нем играют.

* * *

Буржуазное общество, основанное на свободном рынке и конкуренции, характеризуется весьма специфическим соотношением между действием экономических законов и механизмами сознания людей, особым положением и ролью знания и сознания вообще в его объективных структурах. Его

нормальное функционирование и
воспроизводство
соответствующих социальных
отношений достигаются
"свободной игрой" экономических
механизмов и интересов,
закрепленных отношениями
собственности, обеспечиваются
самоупорядочивающейся стихией
рыночной конкуренции.

В условиях домонополистического
капитализма организация сознания
людей и направленное
воздействие на него не имеют
сколько-нибудь существенного
значения, не используются в

массовом масштабе для организации самого общества. Агенты социально-экономической жизни связаны между собой и с общественным целым через свой индивидуальный "разумный", "рационально-понятый" частный интерес и способность суждения как таковую. В этом обществе отсутствуют и развитые общественные применения знания, отсутствует какая-либо система социальной его организации вокруг тех или иных практических целей, — производство знания остается в этом смысле на периферии реального экономического

развития, практикуется обществом скорее всего в качестве "роскоши", а это обеспечивает определенную независимость самому агенту познания. Поэтому свободная, беспрепятственная духовная деятельность, суверенность мышления кажется чем-то естественно данным, с необходимостью вытекающим из истинной природы человека.

В рассматриваемый исторический период это представление имеет и более широкое социальное основание. Оно задается не только особыми условиями и

формами существования
специализированного духовного
производства, но и тем
обстоятельством, что в эпоху
становления и стабилизации
капиталистических отношений
социальное поведение и
историческое действие вообще
принимают вид свободной
манифестации "чистого",
беспредпосылочного сознания.
Личная автономия, суверенность,
самим индивидом
осуществляемый рациональный
контроль становятся всеобщей
формой поступков (такова, по
выражению Энгельса,

универсальная "политико-юридическая видимость эпохи").

Общественные структуры, с одной стороны, запрашивают "разумного индивида" (содержат в себе своего рода презумпцию способности самостоятельного суждения), а с другой – еще не предполагают никакой направленной организации сознания, оставляют индивидов на уровне стихийного познания их положения, лишь в конечном итоге, суммарно кристаллизующегося вокруг решающих экономических и

классовых интересов.
Предполагается, иными словами,
что каждый человек способен
"своим умом" дойти до понимания
того, как ему следует поступать, и
нет необходимости специально
формировать, кодировать,
стереотипизировать мысли этого
человека.

Таким образом, в определенном
смысле само общество произвело
абстракцию способности
сознавания, которой философия
рефлексии придала мыслимо
возможное, предельное значение.
Она подкреплялась и

естественной (социальной и культурной) выделенностью в нем интеллектуала, четкой отделенностью ученого от обыденного сознания, вообще от "остального мира речи". [8]

Но в связи с этой выделенностью мы сталкиваемся уже с особой социальной формой существования самого агента познания в данную эпоху буржуазного развития, с наличной в ней социальной структурой духовного производства. Дело в том, что в эпоху господства классической буржуазной культуры

духовное производство покоится на весьма узкой социальной базе. Оно организуется в формах свободных профессий и включает весьма ограниченный круг лиц, обладающих досугом и достатком для осуществления интеллектуальных функций и превращающих последние в свою монополию (такова, скажем, и господствующая форма науки того времени, практикуемой прежде всего "избранными" одиночками). В рамках такой монополии, исключавшей из своего круга широчайшие массы людей, и осуществлялись идейное

выражение происходящих в обществе реальных процессов, придание им идеальной формы, разработка сознательного идейного языка фактических программ жизни и действия, нравственных состояний и идеалов людей, потребностей и интересов борющихся в обществе классов и т.д. С другой стороны, связь такой интеллигенции с господствующим классом была достаточно вольной (или "неорганизованной"), что, в свою очередь, и дальше выталкивало ее на специфическую роль некоего парящего, над обществом

и миром универсального сознания — медиума, на роль "всеобщей совести общества".

Но как раз в основаниях этой ситуации духовного производителя, очерченной как реальной ролью знания и сознания в данном обществе, так и наличной формой социального существования интеллигенции, и лежит то парадоксальное обстоятельство, о котором мы говорили в самом начале и под влиянием своеобразной концептуализации которого (вместе с действием указанных

социальных условий
оформлявшей у духовного
производителя соответствующую
схему выполнения
интеллектуального труда)
достраивалось здание
классической философии.

Этим обстоятельством является
фактический социальный разрыв
мышления и практически-
исторической деятельности,
вполне реально ощущаемый с
самого начала становления и
формирования буржуазного
общества, но вошедший в его
философское самосознание в

перевернутом, превращенно-косвенном виде.

Действительно, согласно рационалистической философии, человек способен рационально строить свое поведение и общественные отношения, самосознательно воспроизводя их основу и "истинный" механизм. Но капиталистическое развитие ежедневно и ежечасно показывало, что реальный исторический процесс не подчиняется рациональным схемам, обладающим внутренней достоверностью для сознания, что

он вырывается из-под их контроля, заставляет испытывать отчуждение рационально развиваемых форм сознания индивидов от действительного нравственно-социального порядка, который устанавливается в результате их действий или de facto переживается ими.

В свете основных посылок философии самосознания вполне законен поэтому следующий недоуменный вопрос: почему мир не ладится, никак не воплощается в формы разумной организации; почему самосознательное

суждение, обладающее онтологической непреложностью, не имеет, тем не менее, власти над реальностью? Эта проблема, это острое переживание разрыва духа и действительности наложили отпечаток на всю классическую культуру, особенно на ее зрелые формы.

Можно сказать, что классическая философия смогла в середине XIX в. сохранить свою цельность, свои основные типологические характеристики лишь потому, что не пошла на риск прямого решения данной проблемы,

"отыграла" ее, сумела развить совокупность идей, позволявших до поры до времени исключить ее сознательную, логически последовательную формулировку. И все-таки острое ощущение разрыва духа и действительности есть собственное, хотя и "подавленное", переживание философии самосознания, которое в значительной мере лишь проявляется, разглашается современными философскими концепциями, порожденными эпохой кризиса. Без анализа классической философии последовательно критическое

исследование этих концепций
попросту невозможно.

Исходное историческое, а тем
самым и онтологическое,
переживание, которое обусловило
своеобразие зрелых форм
классической философии, глубоко
двойственно, противоречиво: это и
патетическое чувство
естественной упорядоченности
бытия, рационально постижимого
устройства мира и простого
порядка в нем, существенно
независимого от человека и его
сознательного вмешательства
(старая идея рационализма,

подтвержденная опытом
восходящего буржуазного
развития), и вместе с тем
ощущение враждебности,
"антиразумности" косных
вещественных сил, стихийных
социальных процессов. Если это
противоречивое переживание не
получило четкой концептуальной
фиксации, то лишь потому, что в
зрелых формах классической
философии были развиты две
восполнительные, компенсаторные
идеи: идея бытия, "разумного" в
своих запредельных,
сверхчувственных основаниях (или
"провиденциально разумного"

бытия), и идея индивида, способного возвыситься до абсолютного мышления, воспроизвести и удерживать в своей духовной организации все сложное устройство мира, быть для него уравнивающим противовесом, гармонизирующим все целое. И обе эти идеи, будучи элементами собственного содержания философии, возникли в ней, тем не менее, не из ее имманентного теоретического развития, а были индуцированы схематизмом сознания, самоощущением духовного производителя этой эпохи.

Наиболее полно и последовательно эти идеи представлены в концепции Гегеля, которая имела достаточно четкий ситуационно-исторический смысл и разрабатывалась в качестве прямого ответа на главные политические события эпохи. Именно у Гегеля разработка основных философских понятий впервые приобрела характер осознанной идеологической деятельности, была подчинена задачам оправдания наличных общественных отношений и обслуживающих эти отношения форм сознания, выражения их

претензий на абсолютность, окончательность и всеобщность. Характернейшим продуктом этого идеологизированного философствования и явилось представление о "провиденциальном господстве мыслей в истории", искусно приспособленное к тому, чтобы "снять" мучительное ощущение отчуждения духа и реальности.

Идеализм гегелевского типа предлагает в итоге совершенно особое понимание того, что означает "сознательно относиться к миру". В отличие от

половинчатого и рассудочного
рационализма Просвещения,
Гегель прекрасно видел, что
реальные, фактически
устанавливающиеся формы жизни
и бытия, хотя они осуществляются
с участием сознания,
несоразмерны со способностью
понимания отдельного индивида, и
более того — трагичны,
бессмысленны, не могут быть
приняты разумом, отношением
человека к себе как к
рациональному существу.
Добиться этой соразмерности
было для Гегеля сознательной
теоретической проблемой.

Философия самосознания требует такой соразмерности, решения такой задачи.

Именно решая ее, Гегель и пришел к 1) спиритуализации порядка, законосообразности в мире (вводя тем самым антиномию между сознательно-объективированной стороной всякой предметности и ее материальной, не зависимой от сознания стороной, навсегда оставшуюся в буржуазной мысли), 2) допущению абсолютного (и беспредпосылочного) сознания, требуя тем самым от индивида

способности мыслить абсолютно, становиться на точку зрения вечности, быть чем-то вроде "абсолютной монады". В современном Гегелю обществе такая позиция казалась чем-то вполне реальным; как внутренняя установка она подкреплялась положением интеллигенции, наличной социальной формой выполнения ею интеллектуальных функций. [9]

В этом смысле гегелевская философия требует от человека сознательности совершенно особого рода: мы страдаем

потому, что мыслим неразумно, не отсекаем, с одной стороны, рассудочных индивидуальных "фантазий", а с другой — эмпирических, поверхностных и потому "неистинных" форм восприятия действительности. Утверждаемое в гегелевской системе отношение к миру — это рассмотрение его под углом зрения абсолютных, но лишь во времени выявляемых разумных оснований (самым характерным проявлением такого подхода стал историцизм, оказавший глубокое воздействие на всю буржуазную идеологию XIX в.). [10] С позиций

такой сознательности
классическая философия
одновременно осуществляла и
глубокую критику различных
отношений буржуазного общества,
его общественной жизни и
культуры. Но именно здесь
крылась и причина ее
некритического позитивизма (по
словам Маркса), тяготения к
различным формам рационального
оправдания действительности.

Отношение к миру как разумному
в конечных своих основаниях,
упорядочивающемуся под знаком
благосклонности к человеку, было

основной внутренней установкой классической философии, ее глубинной "интенцией" реальности. Этому центральному онтологическому ожиданию соответствовало представление о субъекте познания как существе, призванном (и способном) абсолютно мыслить, т.е. осуществлять познавательные акты с сознанием их "чистоты" и беспредпосылочности, [11] с убеждением, что образы и знания, возникающие в голове интеллектуала, как бы по самой своей природе представительны и абсолютны.

РАЗЛОЖЕНИЕ
ТРАДИЦИОННЫХ
ФОРМ
ДУХОВНОГО
ПРОИЗВОДСТВА
И

СООТВЕТСТВУЮЩЕ ИМ СТРУКТУРЫ САМОС

Прослеживая изменения, происшедшие в буржуазной философии Запада на протяжении последнего столетия, обычно обращают внимание на открытия и новые постановки проблем, к которым пришли конкретные науки, на достижения общественной практики, на

явления политико-идеологического порядка.

Спору нет, все это реальная питательная среда философского мышления, его объективно складывающееся проблемное поле, перестройки которого оказывают решающее влияние на эволюцию философии как науки, как особой формы положительного знания.

Но философия не только знание (будь то о мире, будь то о самом знании). Она еще и

непосредственное воплощение
общей структуры сознания и
самосознания известной
исторической эпохи, выражение
возможного для нее типа
личности, персональности,
представленных через сам
способ мышления .

Изменения всеобщих по своему
выражению и значению структур
самосознания — существенный
аспект истории философии. Но все
дело в том, что именно эти
изменения, в известном смысле
образующие ядро всех эволюции
философских идей, не могут быть

целиком поняты и объяснены из перестроек познавательной ситуации философии. Они задаются прежде всего изменениями общественной формы духовной деятельности, о которых мы можем судить по таким социологически наблюдаемым явлениям, как организация интеллектуального труда, способы распространения и использования его продукции, положение интеллигенции в обществе, роль в нем науки и научного знания и т.д.

Исторический период, в течение которого западная философия трансформировалась из классических форм в современные, был отмечен не только кардинальными научными открытиями, не только возникновением совершенно новых отношений в сфере экономической и социально-политической практики, но еще и невиданно крутой ломкой условий организации и осуществления интеллектуального труда (в первую очередь – научного). Именно на это обстоятельство, весьма редко учитываемое в

историко-философских

исследованиях, нам и хотелось обратить внимание.

В условиях современной государственно-монополистической организации направленное воздействие на индивидуальное сознание, его заведомое программирование, кодирование и унификация стали органическим элементом механизма регулирования общественной жизни. Это новое явление возникло под влиянием двух взаимосвязанных, но социально разнородных процессов: прогрессирующего

обобществления форм
человеческой деятельности, с
одной стороны, и развития новых
инструментов принудительной
регламентации массового
поведения – с другой (мы имеем в
виду бюрократизацию
общественной жизни,
репрессивный социальный
контроль и использование в
системе этого контроля средств
массовой информации,
пропаганды и рекламы).

Сегодня налицо особая "индустрия
сознания", обслуживаемая целой
армией работников

интеллектуального труда. Их реальное положение существенно отличается от традиционного положения людей "свободной профессии", их стремление к просвещению и объективному идейному ориентированию массы жестко лимитируется общей логикой действия массовых коммуникаций, определяемой коммерческими и идеологически-пропагандистскими целями, задачами развлечения аудитории, "фабрикации грез", направленной систематизации стихийно складывающегося сознания, и т.д.

На место медленного, спонтанного вызревания мифов, характерного для традиционных обществ, современный капитализм поставил своего рода рациональную фабрикацию мифологий. Процесс обобщения, образно-концептуального оформления фетишистских представлений, стихийно зарождающихся в голове рядового агента общественной жизни, прежде занимал столетия. Сегодня он искусственно ускорен, форсирован, причем сама систематизация мифа происходит с помощью приемов, имитирующих методы научной демонстрации,

доказательства, абстрактного
рационального рассуждения.

Все это вместе взятое создает
совершенно новую ситуацию для
представителя интеллектуального
труда, внутренне следующего
классической гуманитарной
традиции — философии
самосознания, как она
конституировалась в XVII-XIX вв.

Классическим философским
учениям была в той или иной
степени свойственна
просветительская, миссионерская

установка. Их автор чувствовал себя монопольным обладателем истинных очевидностей, которые он должен был донести до неразвитой, ограниченной массы, погруженной в мирские тревоги и заботы. Масса мыслилась как носительница предрассудков, но (последнее важно подчеркнуть) предрассудков *неузначальных* , *несубстанциальных* , обусловленных исключительно ее зависимым положением, отсутствием досуга, который мог бы быть использован для интеллектуальных занятий, для методически последовательного

прояснения обыденных представлений. Предполагалось, иными словами, что массовый потребитель духовной продукции отделен от её производителя лишь *условностями* своего социального положения, своей занятостью и нуждой, но что в принципе между их сознаниями существует своего рода "предустановленная гармония", которая обеспечивается тайной причастностью всех людей к одним и тем же очевидностям, поддающимся демонстративно-рациональному выражению.

Свой досуг, свою социальную привилегию на умственный труд мыслитель-классик переживал как привилегию метафизическую, как безусловное право мыслить за всех других, представлять в сфере разума от лица тех, кто лишен возможности обрести и культивировать собственный разум. Выключенность из системы материального производства, из тревог и забот, связанных с поддержанием, физического существования, осознавалась им как свобода от страстей, интересов, своекорыстия и их

искажающего воздействия на процесс постижения истины: мыслитель-классик ощущал себя изъятым из сферы социально-принудительных иллюзий, обусловленных особым, ограниченным положением различных общественных групп. Он представлялся себе абсолютным наблюдателем, находящимся вне любых социально-относительных "систем отсчета", а потому способным непосредственно усматривать объективно-истинное положение дел. Отсюда естественным образом возникала, в частности,

иллюзия, будто простое
возвращение внутренних
достоверностей его сознания
способно уничтожить
предубеждения, в которых живет
масса, рассеять их светом
ослепительной очевидности. Эта
иллюзия была источником
колоссальной внутренней силы
классической философии и
гуманистики и, вместе с тем,
главной причиной их
ограниченности. С одной стороны,
она обеспечивала огромную
энергию идейного подвижничества,
с другой — приводила к
патерналистскому и даже

менторскому образу мысли, к нечуткости, закрытости в отношении любого "непросвещенного" опыта.

Для классической философии характерны монологическая форма умственной деятельности, стремление к окончательной, дидактической замкнутости всякого идейного построения. Можно сказать, что классическое философское мышление – это по преимуществу мышление за другого . Оно явным или неявным образом предполагает интеллектуальную

несамостоятельность своего
массового — контрагента,
оставляет за ним в лучшем случае
функцию воспроизведения уже
проделанных творческих актов.
Эта сострадательная активность
массовой аудитории
подразумевается всей
классической культурой:
стремление доставить читателю,
зрителю, слушателю "жареных
рябчиков абсолютного воззрения"
(Маркс) дает о себе знать и в
тяготении послевозрожденческой
живописи к построению полной
оптической иллюзии, и в
повествовательной объективации

авторского видения в буржуазном романе, и в так называемом эффекте "четвертой стены", ставшем в XVIII-XIX вв. обязательной нормой сценического действия.

Аналогичные тенденции наблюдаются в педагогике, моралистике и политической практике. (Последняя особенно интересна для анализа, так как именно в ней нашла самое полное выражение концепция *идейного представительства* за массу.)

В рамках современной западной культуры в целом в течение последнего полувека, несомненно, произошла известная переоценка классической модели отношений между производителем и потребителем духовной продукции. Налицо растущее понимание того, что сознание "образованного сословия" вовсе не является деидеологизированным по своей природе, что оно лишь относительно свободно от воздействия социально-групповых интересов, что интеллигенция занимает определенное положение в обществе и, подобно любой

другой включенной в него группе,
обладает иллюзиями,
обусловленными этим
положением.

Соответственно в различных
сферах культуры произошло
изменение самого типа апелляции
к широкой массовой аудитории,
получили признание ее
интеллектуальная
самостоятельность и жизненная
опытность, перестроилась общая
стилистика мышления. Последнее
особенно отчетливо видно в
практике современной западной
литературы, многие произведения

которой уже не кристаллизуются
по смыслу вокруг заведомо
абсолютного, всепонимающего,
чуть ли не божественного
авторского сознания.
Предполагаемый потребитель
произведения принимается в
значении соавтора, сотворца,
многое строится в расчете на его
встречную интуицию, сама
смысловая композиция продукта
духовного труда подчиняется
требованиям "открытого диалога".
Параллельно этому растет
стремление к пониманию реальной
обусловленности всякого, пусть
даже самоочевидного

представления, т.е. к иным, неклассическим способам "уяснения себе своего собственного сознания" (Маркс), снимающим ту абсолютизацию, которая вносилась абстракцией предельной способности самосознания, исключавшей саму возможность каких-либо неконтролируемых процессов и неявных зависимостей в функционировании мышления (и поэтому разрушаемой любым признанием социальной зависимости знания, в частности, учетом особенностей

общественного—
интеллектуала).

бытия

Однако все эти тенденции вплоть до последнего времени не получают сколько-нибудь последовательной (философской) концептуализации.

Главной причиной этого является, на наш взгляд, своеобразный шок, который западная гуманитарная культура испытала при столкновении с "индустрией сознания", как она практикуется современным капитализмом.

Просветительские установки классической философии могли сохранить свою устойчивость и цельность лишь до тех пор, пока не существовало сколько-нибудь широкой реальной практики просветительства. Уже во второй половине XIX в., когда буржуазные политические партии на деле приступили к работе по овладению массовым сознанием, обнаружились наивность и утопизм просветительской модели общения мыслителя и непросвещенной аудитории. Во-первых, стало очевидным, что сознание масс вовсе не является "насквозь

предрассудочным", что оно включает в себя отложения глубоко реалистического и трезвого социального опыта, никак не воспроизводившегося на уровне "просвещенного сознания" и в принципе не замещаемого его идеальными очевидностями. Во-вторых, оказалось, что сами предрассудки массы в силу их внутренней сращенности с этим глубоким практическим реализмом обладают устойчивостью и прочностью, которых не предполагали классическая философия и гуманистика, что использовать их куда легче,

нежели разложить, рассеять светом абсолютного самосознания. Установление данного обстоятельства создало возможность для быстрого развития социального манипулирования, этого основного типа общения с массой, характерного для эпохи монополистического и государственно-монополистического капитализма.

Раньше чем гуманистически ориентированная философия успела пересмотреть свои традиционные модели, сделать

все выводы из неудачных попыток "прямого просвещения масс" и патерналистской идейной опеки над ними, буржуазное общество произвело на свет мощные реальные инструменты демагогии, селекции предрассудков, поверхностного, но эффективного перекомбинирования элементов обыденного сознания, фиксации одних его представлений и "неподкрепления" других. Процесс критического расчета с миссионерскими и просветительскими иллюзиями осуществлялся западной философией уже в условиях

существования этой гигантской машины по "обработке умов", стократно усилившей социальное влияние предрассудков и фетишистских представлений.

Начиная с 20-30-х годов нынешнего столетия (а особенно после второй мировой войны) мыслитель, внутренне следующий классическим установкам, имеет своим контрагентом уже не просто непросвещенную, предоставленную самой себе массу, но массу, подвергшуюся целенаправленной психо-идеологической обработке. Он

встречается с аудиторией, предрассудки которой сконцентрированы, а рассудок дезорганизован, ослаблен, дестимулирован. Более того, его контакт с этой аудиторией всегда уже опосредован, и опосредован именно тем социальным инструментом, с помощью которого осуществляется сам процесс катализации и накопления массовых предрассудков. По реальным условиям трансляции знания и любых других духовных продуктов читатель, слушатель, зритель противостоит ему как аудитория, завербованная

массовыми коммуникациями, а сам он вынужден обращаться к ней в формах и терминах этих же коммуникаций.

При этих условиях традиционная просветительская установка выступает уже не просто как утопическая или исторически ограниченная, нуждающаяся в трезвой критической коррекции и снятии некоторых абсолютизаций (т.е. фактически в расширении самого представления о рациональности), но как трагически-невыполнимая— не опровергнутая, а грубо попранная

реальностью. Не удивительно, что в современной буржуазной философии не происходит действительно последовательного преодоления просветительских и миссионерских иллюзий классического периода. Сомнению подвергаются не они, а отвергающая их жестокая реальность: идея духовного мессианизма, метафизических привилегий интеллигенции, коренящаяся в классических версиях самосознания, пропагандируется с трагической отчаянностью, причем основной скрытый порок просветительских

доктрин (представление о надсоциальном, необусловленном, элитарно-исключительном характере интеллектуального труда) становится все более явным.

В других случаях просветительские установки просто отбрасываются (отвергаются без всякого критического расчета с ними). Выражением этого являются многочисленные попытки низвести гуманитарное знание и все как-либо связанные с ним идеальные представления до значения

особой "интеллигентской
идеологии", страдающей
неискоренимой оторванностью от
жизни.

Конструкция абсолютного
самосознания не изжита, не
преодолена в современной
буржуазной философии, не
заменена какой-либо новой, более
развитой концепцией. Скорее
всего, эта философия
воспроизводит многообразные
альтернативы, характерные для
сознания "вчерашнего
просветителя", "миссионера-
неудачника", травмированного

новой реальностью "массовой культуры" и испытывающего серьезные трудности при попытках внутреннего обоснования своего права на мышление, своего духовного призвания, претензия которого на некоторый род участия в действительности, в общем ходе вещей понимается тем же спиритуалистически-идеологическим образом.

Прежде миссионерские устремления интеллигента хотя бы по видимости оправдывались исключительностью его общественного положения,

принадлежностью к
"образованному меньшинству".
Сегодня, когда интеллектуальная
деятельность приобрела
массовый характер и отлилась в
формы и порядки индустриальной
организации, когда подавляющее
большинство ее представителей
оказалось на положении наемных
работников, продающих свои
знания, способности (а иногда и
принципы), это оправдание
утратило свою достоверность для
сознания. Ощущение
призванности, монопольной
приобщенности к истине, которое
современный интеллект

наследует из классической культуры, уже не подтверждается отношениями его общественного бытия. Привилегия на образование и умственный труд, каким он на деле выступает в условиях современной организации науки, техники, массовой информации, не совпадает больше с пониманием и знанием действительности, с подлинной интеллигентностью, и, наоборот, эти последние не требуют монопольной привилегированной причастности индивида к образованию, к культуре.

Реальная форма общественного бытия интеллектуала, из которой когда-то выросла классическая модель самосознания, распалась, однако соответствующий ей тип самооценки, претензии на духовный аристократизм продолжают существовать. Более того, они приобретают преувеличенно болезненные, маниакальные формы, блокируют развитие новых, реалистически трезвых представлений о роли интеллигенции в обществе, о действительных возможностях социального, философско-исторического, гуманитарного

ориентирования массовых
аудиторий.

И вот парадокс: современная
буржуазная философия
оказывается продуктивной, дает
действительно интересные
аналитические результаты лишь в
той мере, в какой она вообще
отказывается от разработки
проблематики идейного
воздействия на массу, от позиции
духовного лидерства.
Действительно заслуживающими
внимания являются сегодня
прежде всего концепции,
отстаивающие именно

непривилегированность развитого сознания, обычность, ординарность его судьбы в современном мире, выявляющие общезначимость испытаний, которым господствующая социальная организация подвергает субъекта интеллектуальной деятельности наряду со всеми остальными людьми.

Темы очевидности и самоочевидности, безусловных достоверностей, открываемых в опыте рефлексии, приобретают новый, "неклассический" смысл.

Речь идет не о рефлексивном извлечении из глубин привилегированного, абсолютного, социально не искаженного сознания универсальных истин, истин-программ, которые затем ориентируют непросвещенную массу. Речь идет, напротив, о прояснении сознания, "заброшенного" в наличный социальный мир, претерпевающего его массированное воздействие. Внутренние достоверности ("истины") выступают просто как базисные образования этого сознания, обеспечивающие его

прочность, интегрированность, его способность противостоять внешней манипуляции, социально организованному принуждению к иллюзии.

Эта новая версия самосознания была предложена тремя относительно независимыми, но в дальнейшем слившимися направлениями современной западной философии: феноменологией, психоанализом и экзистенциализмом. В настоящей статье мы попытаемся рассмотреть данные направления лишь в той мере, в какой они

могут быть представлены как принципиально единое течение, широкое влияние которого объясняется специфическими условиями социальной организации современного капитализма (и, следовательно, мы будем уяснять себе не столько теоретическое его содержание, сколько то, почему оно так распространилось и оказалось конгениальным каким-то более широким, чем сама философия, настроениям).

Сказанное выше об этой организации можно рассматривать

следующим образом. Характерная ее особенность состоит в том, что можно было бы назвать *вытеснением*

интеллектуальности . Оно наиболее полно переживается, конечно, работником интеллектуального труда (для него это проблема сохранения своего бытия как человека мыслящего). Однако одновременно социальная организация современного капитализма заставляет и рядового, "массового" индивида испытать то же самое переживание, поскольку в условиях массового духовного

производства и обобществленных форм информации он поставлен перед задачей (и формально имеет для этого средства) самостоятельно производить идеи, концепции, программы действия, критически овладевать опытом собственной жизни и т.д., чтобы противостоять действию "индустрии сознания". В глазах истории он как бы является "потенциальным интеллектуалом" и в то же время не может стать им. В определенном смысле можно через эту проблему "вытеснения интеллектуальности" выразить некоторую всеобщую

ситуацию индивидуального сознания, использовать рефлексию интеллигента для прояснения универсального и массового самоощущения. В таких концепциях, как экзистенциализм, внутренний опыт субъекта духовной деятельности вновь берется в его экстраординарной значимости, но при этом имеется в виду уже не привилегия знать то, чего не знают все другие, а привилегия с наибольшей полнотой испытывать, претерпевать то, что испытывают, претерпевают также и все другие.

Чтобы выявить и проанализировать это отношение, нам придется рассмотреть социальную организацию современного капитализма в значении особой системы регламентации и контроля массового поведения. При этом мы вновь вернемся к основному методологическому приему, т.е. к генетическому сопоставлению двух основных фаз, эпох в развитии буржуазного общества.

В качестве иллюстрации путей возникновения некоторых

философских идей в современной западной культуре мы возьмем два новых варианта концепции самосознания — этико-психологический ее вариант и предметно-языковой, представленные соответственно экзистенциализмом и психоанализом (вернее, сложными смешениями того и другого) и философией языкового анализа. Мы рассмотрим их как оформление и выражение тех противоречивых и спонтанных реакций, переживаний и личностного опыта, которые в массовом материале

противодействуют "вытеснению
интеллектуальности, духовности",
как результату, сопутствующему в
условиях современного
капитализма направленному (и
рационально-технически
обосновываемому)
вмешательству общества в
сознательное построение
индивидом своего внутреннего
мира (*при этом не важно,*
является ли индивид просто
субъектом обыденного,
повседневного процесса жизни
или же субъектом научной
деятельности, включенным тем
самым в науку как социальный

институт и в широкую систему связей науки и общества).

ЭТИКО- ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ВАРИАНТ САМОСОЗНАНИЯ

История государственно-монополистической организации общественной жизни выявляет одну важную общепсихологическую зависимость: она обнаруживает, что в массе своей люди являются существами, не приуготовленными ни к расчетливому, до конца осознаваемому цинизму рационально-технических схем поведения, ни к произвольным перелицовкам своего внутреннего мира. Эти способы поведения постоянно не осуществляются из-за неискоренимой спонтанности, свойственной индивидуальному

сознанию. Оказывается, что именно сопротивление по отношению ко всякому откровенному насилию над внутренними очевидностями является наиболее глубоким и существенным внутрииндивидуальным наследием предшествующей истории. Все выглядит так, как если бы неспособность к откровенной редукции своей нравственной природы, своей хотя бы один раз и хоть в чем-то завоеванной человеческой развитости была просто "прирожденным", "природным" свойством

человеческого индивида (не очень-то зависящим даже от того, как он сам захотел бы распорядиться собой).

Духовно-психологическая развитость, структурная зрелость индивидуального сознания выступает как препятствие, помеха на пути активного включения в современную социальную организацию, в наукообразную "разумность" процесса ее жизни. Это достаточно убедительно подтверждается свидетельствами нынешней социальной критики,

представители которой
показывают, что в системе
буржуазной организации
преуспевают, как правило, люди,
обладающие архаичной
психической конституцией. На
самых верхних ее этажах сплошь и
рядом оказываются лица,
добившиеся успеха именно в силу
неспособности понимать
некоторые (и прежде всего
нравственно-психологические)
проблемы, в силу отсутствия у них
нормальной впечатлительности и
воображения, морально
удостоверенных желаний и того,

что можно назвать логической, концептуальной памятью.

Особенностью человеческой душевной организации (да, по-видимому, и психики вообще) является неспособность к адаптивной, приспособительной деградации. Коль скоро духовно-психологическая развитость налицо, ее нельзя уже просто отменить, как нельзя перестать различать цвет и свет, уничтожив развившуюся в истории дифференцированность индивидуального аппарата восприятия.

Поэтому искажение сознания, внутреннего мира здесь оказывается очень сложным по своей структуре, а не таким, каким оно было бы, если бы живое человеческое сознание действительно могло стать лишь сырьем для "индустрии сознания". Для массы людей буржуазного общества приспособление к условиям современной социальной организации возможно поэтому лишь в порядке психологического самоуничтожения, сложных (неоткровенных, полусознательных) манипуляций

над собственным сознанием. Как правило, причиной этого является уже не стремление к успеху, а просто страх потерять вообще возможности существования. Не будучи в состоянии отменить свою интеллектуальную развитость, впечатлительность, совестливость и т.д., индивид пытается перехитрить, полусознательно обойти их, используя для этого орудия софистики, возможности уклонения от откровенно личных решений, предоставляемые сложной бюрократизированной структурой общества. и т.д.

Он стремится, например, к совершению поступков без ясно выраженного авторства — поступков, от которых трудно было бы умозаключать к его образу мыслей, его убеждениям, его Я. Он пытается занять такое положение, чтобы осуществление его собственных наклонностей и желаний хотя бы отчасти обеспечивалось чужими распоряжениями, чтобы его личное волеизъявление было прикрыто институциональной анонимностью разного рода коллективно выработанных решений. В других случаях

индивид пытается так организовать свои действия, чтобы впоследствии можно было сослаться на "давление обстоятельств" или на капризы его собственной, не полностью подвластной ему душевной организации (скажем, на страх, депрессию, внезапную вспышку гнева и другие эмоции).

В итоге человек как бы отстраняется от всех своих поступков. Защищаясь от морально-репрессивного контроля организации, он творит "преступления без вины и

достижения без заслуг", перестает быть виновником чего бы то ни было. Однако чем более ухищренной становится его защитная маскировка, тем чаще он сам оказывается во власти ощущения собственной малоценности. Соответственно снижается его способность к активной интеграции впечатлений, чувств, внутренних состояний-способность противостоять деструктивным психическим процессам.

Поскольку внутри государственно-монополистической организации,

давно вышедшей за рамки традиционного юридически-правового регулирования индивидуального поведения, социальная репрессия принимает морально-идеологический характер и направляется уже не просто против поступков и реализованных умыслов, но против намерений, желаний, нравственно-психологических установок как таковых, постольку массовый агент этой организации начинает испытывать страх перед спонтанностью своего сознания. На совершенно ином уровне общественного развития

возрождается первобытное представление о "демонии мыслей", об опасности еще не воплощенных желаний и намерений. Человек делает все возможное, чтобы не дать психологически конституироваться своим стихийным побуждениям, лишить их внутреннего значения, "забыть, еле заметив". В страхе перед обнаружением своей психической конституции он сам не желает ее знать, сдерживает работу рефлексии, пытается не доводить до сознания тайную душевную жизнь. Перед нами то, что Фрейд называл "вытеснением

В подсознательное": полупроизвольное подавление индивидом всех впечатлений, склонностей, желаний, которые могли бы помешать его социальному приспособлению. Результатом этого вытеснения (образующего, заметим, полную противоположность произвольного воздержания от поступка при осознании его субъективной желательности) оказывается подпольная жизнь вытесненного влечения, постоянное — непонятное для самого индивида — психическое напряжение,

невротические несообразности и срывы в его поведении.

Если "серость", "примитивность", "частичная дебильность" являются достаточно типичными чертами тех, кто достиг успеха в системе современного организованного истеблишмента, то невротичность, деструкция, слабая внутренняя скорректированность сознания оказываются столь же характерными чертами наиболее массовидного обычного агента общественной жизни.

Своеобразие современных философских концепций самосознания (его психоаналитико-экзистенциалистских моделей) и главная причина их широкой влияния — в том, что они нашли средства обобщенного выражения этого болезненного состояния сознания, наиболее массового, наиболее типичного именно для современной социальной организации.

Ни экзистенциализм, ни психоанализ не содержат

социальной теории современного капитализма. И в то же время они представляют огромный интерес для такой теории, поскольку они воспроизводят то, как он преломляется в особенностях построения внутреннего мира личности, в социально-типичных деструкциях индивидуального сознания.

Давно замечено, например, что исходные констатации и описания экзистенциалистской философии носят диагностический характер. Современное западное общество рассматривается ею как "больной

мир", переполненный душевно
неполноценными людьми.
Первоочередной задачей
современной теории сознания
является, по мнению
экзистенциалистских авторов,
феноменологически точная
патография этой неполноценности.

Характернейшей чертой
современной эпохи
экзистенциализм считает широкое
распространение "неподлинного
поведения". Речь идет об образе
действий человека, которого
нельзя упрекнуть ни в циничном
лицемерии, ни в сознательном

самообмане, но который в то же время не является до конца искренним ни по отношению к другим, ни по отношению к самому себе. Он напоминает актера, грубо и неумело вжившегося в предложенную роль; его мысли (даже те, которые переживаются как оригинальные) похожи на сценические реплики, заранее написанные кем-то другим, его поступки – всегда отчасти жесты, рассчитанные на восприятие невидимой, но как бы постоянно наблюдающей за ним аудиторией; его чувства непременно содержат в себе элемент самоаффектации.

Даже самые напряженные эмоциональные состояния этого человека (испуг, радость, восхищение и т.д.) несут на себе печать "сделанности". О них можно сказать то, что известный немецкий психиатр Блейлер говорил об истерических припадках: "Истерика не просто постигает больного, в каком-то смысле он всегда сам закатывает истерику".

Внутреннее состояние субъекта "неподлинного поведения" – это болезненная напряженность, постоянное опасение за

неправдоподобность своей
жизненной игры, за неумение быть
тем, чем он пытается быть. Не
осознавая свою игру как игру, он
вместе с тем остро переживает
фальшивость этой игры, не лжет
преднамеренно, но испытывает
"стыд лжи" — впадает в
депрессивные состояния,
поддающиеся описанию в
терминах патопсихологии.

Экзистенциализм достаточно ясно
ощущает, что "неподлинное
поведение" получает широкое
распространение лишь при
наличии определенных социальных

условий, лишь под воздействием конкретных общественных отношений. Вместе с тем экзистенциалисты категорически настаивают на том, что поведение это существует отнюдь не по вине данных условий и отношений. Действительную ответственность за него (а равно — и за вызываемые им формы душевной патологии) несет сам индивид. Он выбрал свои недуги вместе с теми выгодами, которые обеспечивает социально-ролевой (полусознательно актерский) образ жизни. Душевное расстройство не просто постигает

его, оно является результатом своего рода "психологического членовредительства".

Главным объектом психоаналитико-экзистенциалистских концепций сознания является, таким образом, индивид как *соучастник и проводник осуществляемой над ним духовно-идеологической манипуляции*. Наличная социальная организация подчиняет его внутренний мир лишь потому, что в страхе перед ее репрессией он соглашается на полусознательное самовнушение.

И в психоанализе, и в экзистенциализме мы находим поэтому модель сознания, осуществляющего известные действия над самим собой и встречающего сопротивление этим действиям со стороны спонтанности непосредственной душевной жизни.

Классическая буржуазная философия немало сделала для критики манипуляторского, практико-волюнтаристского отношения к внесубъективному, внеиндивидуальному миру. Она

пыталась показать, что в ответ на всякое узкопрагматическое вмешательство природа и история отвечают как целостности, как смысловые "духовные" единства. Достаточно вспомнить, например, гегелевскую философию, основным сюжетом которой было объективное (онтологическое) сопротивление "мирового разума" по отношению к законодательным претензиям индивидуального рассудка.

В современной буржуазной философии эта тема претерпела сложные инверсии, на первый план

выдвинулся вопрос о
манипуляторском, практико-
волюнтаристском отношении
человека к своему собственному
внутреннему миру и об
онтологическом сопротивлении
этого мира. Психоанализу,
феноменологии и
экзистенциализму при всех их
различиях свойственна одна
общая тенденция, а именно —
стремление ввести
противоположность бытия и
сознания в саму модель сознания.
Их существо как философских
теорий может быть передано
следующим парадоксальным

утверждением: "В основе своей сознание есть независимая от сознания реальность". Наши представления, убеждения, вкусы и т.д. не могут быть изменены нами по произволу, волюнтаристическое насилие над ними никогда не остается безнаказанным. На всякую попытку самоманипуляции, какими бы основательными мотивами она ни вызывалась, сознание отвечает деструкцией, душевным расстройством: оно "мстит своему собственному субъекту".

Сознание в психоаналитико-экзистенциалистских построениях интерпретируется как сложная, по меньшей мере двуслойная структура. В ней выделяются сознание-субъект и сознание-бытие. Установление "нормальных" ("здоровых", "добросовестных") отношений между двумя этими инстанциями — таково основное требование психоанализа и экзистенциализма, позволяющее квалифицировать их как этико-терапевтические доктрины.

Сознание-субъект испытывает потребность, чтобы все исходящие от него действия были осознанно преднамеренными и переживались индивидом как его собственные решения, вину за осуществление которых (авторство) он не делит ни с внешними обстоятельствами, ни с личными требованиями социальных институтов, ни с бессознательно-импульсивными влечениями. Сознание-бытие (экзистенция) испытывает потребность в том, чтобы оно было признано личностью онтологически, в значении именно

бытия, самобытия, устойчивой

целостности ее
внутрисубъективного мира.

В психоанализе и
экзистенциализме нередко видят
простое развитие зародившейся
уже в XIX в. философии и
психологии "бессознательного".
Это мнение ошибочно: основной
пафос экзистенциализма и
психоанализа (по крайней мере
классических) — это как раз
протест против "спасительных
ссылок на бессознательное".
Бессознательность в
человеческом поведении и
мышлении рассматривается

представителями этих философий
как выражение нежелания
осознать свои подспудные
мотивы, выявить их в значении
самодовлеющей, полноценной
реальности и занять по
отношению к этой реальности
определенную моральную
позицию. Так называемый
"бессознательный поступок"
(действие, о котором человек
говорит: "я сам не ведал, что
творил") представляет собой
результат внутренней
недобросовестности, расчетливого
уклонения от понимания
самобытия. Невменяемость часто

(если не всегда) свидетельствует о тайных, но преднамеренных манипуляциях над сознанием, которые могут быть вменены индивиду, поставлены ему в вину.

Технике тайного
самоманипулирования
экзистенциализм и психоанализ
противопоставляют культуру
самосознания, прояснения
внутреннего мира в его
онтологической неподатливости.

В классической буржуазной философии процесс самосознания

(рефлексии) имел в виду либо открытие определенных данных "внутреннего опыта" (психических факторов), либо выявление всеобщих структур сознания как деятельности (его априорных форм), а через них – всеобщих форм бытия, его онтологических структур. Рефлексия" никогда не мыслилась здесь как способ усмотрения особого рода внутреннего бытия. [12] Она надстраивалась над познавательным опытом и концептуализировалась в метатеориях этого опыта.

В современной буржуазной философии понятие самосознания получило совершенно иное значение. Феноменология, психоанализ и особенно экзистенциалистские доктрины рассматривают рефлексия как самодовлеющий, ни над чем другим не надстраивающийся род внутреннего действия, благодаря которому само сознание открывается себе в качестве особого бытия и которое может концептуализироваться поэтому лишь в новых вариантах онтологии.

Рефлексия, как она понимается феноменологией, экзистенциализмом и психоанализом, проясняет вовсе не идеальный план активного человеческого действия во внешнем, мире (действия практического и экспериментально-познавательного). Напротив, она открывает человеку его самого, как объект, претерпевающий воздействие внешнего мира, помещенный в лабораторный тигель жизненных испытаний. В актах самосознания индивид отдает себе отчет в результатах

этих испытаний, осознает, чем он является по своему внутреннему содержанию, в качестве кого противостоит направленным на него притязаниям социальной организации. [13]

Секрет широкого гуманистического влияния психоаналитико-экзистенциалистской концепции самосознания — в ее общей антиманипуляторской направленности, в выдвижении на первый план таких этических принципов, как самопознание, самоуважение, верность по отношению к самобытию и т.д. В

современных условиях, когда в объект эксплуатации, в "вещь использования" (Маркс) превращаются не только физические и интеллектуальные силы человеческого индивида, но и его способность сознательно строить свой внутренний мир,— эти требования приобретают массовое значение.

Государственно-монополистическая организация с ее разветвленным аппаратом морально-идеологической репрессии сделала спонтанную внутреннюю жизнь сознания

объектом страха, вытеснении и сокрытия. Экзистенциализм и психоанализ требуют, чтобы индивид сам возвратил этой жизни право на неподпольное существование, внутренне легализовал ее.

Для этого необходимо, с одной стороны, добровольно наложить на себя строгую ответственность за все, что уже реализовалось в фактическом действии, осуществлено (или допущено) в качестве поступка (экзистенциализм категорически запрещает какие-либо ссылки на

принудительность внешних
обстоятельств, на неосознанность
или невольность уже
состоявшихся поведенческих
актов).

С другой стороны, человек,
ставший на точку зрения этого
беспощадного уголовно-правового
ригоризма, обязан столь же
решительно отклонить все
обвинения по адресу своих
невыбранных, нереализованных
мотивов. Признать их
онтологически – значит отнести
к ним как к неподсудно-внутренней
реальности. Изначальные желания

и склонности индивида не есть "его поступки в возможности", его "вероятные будущие действия", по отношению к которым допустима превентивная социальная репрессия. Это самостоятельный, внеположный действующему сознанию род сущего, отделенный от юридически квалифицируемых поступков и умыслов барьером свободной воли. Признавать изначальные желания и склонности в качестве бытия — значит отрицать за ними значение готовых моральных потенций. В этом смысле требование самосознания прямо

противостоит подозрительности и
фискальному интересу к
внутреннему миру личности,
которые практикует наличная
социальная организация.

Как этико-терапевтические
доктрины, психоанализ и
экзистенциализм во многом
созвучны раннему христианству.
Это философии, озабоченные
прежде всего "спасением
индивидуальной души",
сохранением внутренней
цельности сознания любой ценой.
Чтобы уберечься от
саморазложения, личность,

живущая в современном обществе, должна, согласно экзистенциализму, решиться на крайнюю радикальную меру, а именно-вообще отказаться от социального приспособления и смириться с возможностью аутсайдерства.

Сила современных философских концепций "самосознания" — в понимании действительного массового переживания. Они представляют собой серьезное идеологическое явление прежде всего потому, что находят обобщенное философское

выражение в повсеместно и стихийно распространяющейся "этике неучастия". Отказ от инициативного действия, безразличие к деловой карьере, сознательное предпочтение "неудачничества" стали широко распространенным явлением почти во всех странах Запада. Морально мотивированная "эмиграция из бизнеса", сопровождающаяся пусть частичным, пусть относительным, но все же высвобождением из-под идейного контроля государственно-монополистической организации,

сделалась источником
существенных дисфункций во всей
социальной системе современного
капитализма. Сегодня такая
социальная ориентация наносит
этой системе весьма ощутимый
ущерб. Как философская и
этическая доктрина,
экзистенциализм и
гуманистический психоанализ
содействуют как раз уходу,
бегству массы индивидов
(зачастую наиболее развитых,
наиболее сознательных и
способных) с капиталистически
организованного делового
поприща. Именно проповедь

"стоического неучастия",
уклонения от социально-
целесообразного (а это значит — и
идеологически
санкционированного) действия
делает современную философию
самосознания объективным
противником социально-
экономического и идеологического
режима, превращающего
человека в сырье своих
"индустрии".

Но социальный смысл таких
философских направлений, как
экзистенциализм, не
исчерпывается этой тенденцией,

равно как и их собственно философский пафос не ограничивается требованием добросовестного отношения к самобытию. Экзистенциализм – не только "этика опущенных рук", этика "активного неучастия", если можно так выразиться, но и философия бунта, авантюры, экстатического нонконформистского протеста и социального активизма.

Ни один из экзистенциалистов не удерживается на позициях простого онтологического признания мира внутренних

достоверностей сознания. Во всех вариантах "философии существования" рано или поздно обнаруживается стремление трактовать экзистенцию не просто как бытие (внутреннюю границу, неподатливость, на которую наталкивается волюнтаристическое манипулирование над сознанием), но еще и как тайный проект индивидуального существования, предопределение человека к известной жизненной миссии. Новая обязанность личности (ее "сверхзадача" в деле индивидуального спасения)

усматривается в том, чтобы открыть этот проект в опыте жизненных испытаний, отнести к нему как к своего рода божественному предназначению и затем реализовать любой ценой, не оглядываясь ни на реальные обстоятельства, ни на социальные и моральные нормы.

Как нетрудно убедиться, это уже не просто протест против волюнтаристического действия социальной организации по отношению к индивиду. Это философская санкция на его

собственный волюнтаристический активизм.

Социальному приспособленчеству (расчетливо-осмотрительному сознанию) противопоставляется в данном случае уже не ригоризм самосознания, а грубая элиминация сознания — беспамятство, экстаз, упоение вызывающе-безрассудным поступком. От неподлинного поведения, основывающегося на методическом самовнушении, предлагают спастись в мгновенном самообмане экзальтации. История

экзистенциализма показывает, что философия эта зачастую с симпатией принимала экстремистские социальные движения и провоцировала личность на участие в них.

Переход от простой защиты самобытия к своеобразному профетизму самобытия (явление, наблюдаемое и в экзистенциализме, и в таких ответвлениях психоаналитической традиции, как юнгианство, и в некоторых современных разработках феноменологии) представляет собой, как это ни

странно на первый взгляд,
результат воздействия
непреодоленных классических
представлений о роли философии
в обществе.

Взросшая чувствительность к
специфически современным
проблемам выражается в
философии самосознания через
развитие ее этико-психологических
интересов, через стремление
занять по отношению к людям
позицию исповедника,
патопсихолога, участника
открытого диалога —

"предоставить свою рефлексия в общее распоряжение".

Однако неизжитые классические претензии не позволяют удержаться на этой платформе: философ разрывает диалогическую форму контакта, вновь принимает на себя миссию воспитателя и идейного покровителя массы.

А поскольку опереться теперь он может лишь на рефлексивно проясненную внутреннюю достоверность, субъективный

характер которой уже не является тайной, просветительство выступает как откровенное пророчество и вождизм (как не заботящаяся об общезначимости апелляция к тем, кто либо заведомо обладает тождественным субъективным переживанием, либо согласен принять обращение пророка в качестве истины откровения, превышающей возможности самостоятельного понимания).

В этом смысле экзистенциалистская философия (особенно в той форме, какую она

приняла в последнее время, скажем, в сартровской "Критике диалектического разума") вполне заслуживает названия философии "рассудочной иррациональности". Личная эмоция и личная ответственность, с какой может испытываться некоторая внутренняя самостийная и неподатливая "онтологическая реальность", навязываются массовому сознанию (и, соответственно, самому естественноисторическому процессу) с той же интеллектуальной страстью, с какой философия Просвещения

пыталась когда-то навязать ему
"законодательство рассудка" и
"прогресс рациональной
цивилизации".

Еще более последовательные
формы эта тенденция получает в
идеологии "нового левого
движения", философские
установки которого могут быть
охарактеризованы как
*просветительски-активистская
вульгаризация психоанализа,
феноменологии и
экзистенциализма .*

КРИТИКО- РЕФЛЕКСИВНЫЕ ВАРИАНТЫ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Эпоха
традиционного,
капитализма

в

превращения
"свободного"
капитализм

государственно-
монополистический ознаменована
радикальным изменением места и
роли знания в объективных
социальных структурах. Появились
развитые формы общественного
применения науки, широкой
массовой организации
исследовательской деятельности
вокруг практических
(технологических, социально-
административных, идеолого-
пропагандистских и т.д.) задач.
Содержанием научно-технической
революции, о которой столько
говорится сегодня, и явилось
срастание науки с экономической и

общественной жизнью, организованное и направленное внедрение знания в сами основы материально-производственных и управленческих структур.

Это повело к двум важным последствиям, непосредственно сказавшимся на характере интеллектуальной деятельности в современной науке и на самосознании индивидуального агента этой деятельности.

1. Практические приложения современной науки ориентированы

на проблемы особого типа, исследовательское решение которых не может быть чьим-то индивидуальным делом. Оно отыскивается посредством комбинации массы независимых друг от друга, порой достаточно заурядных исследований, и его главным творческим фактором оказывается само искусство кооперирования, системной организации многообразных идей, догадок, эмпирических наблюдений. Традиционный, классический путь *теории* все чаще заменяется в этих случаях созданием такого образования,

которое можно было бы назвать
самодействующей
системотехникой .

Системотехнично действуют,
например, соединения усилий в
космических исследованиях,
работах, посвященных изучению
природы рака, в подавляющем
большинстве социологических
исследований, в модной сейчас
футурологии и прогностике и т.д.

Живым субъектом теории всегда
был индивид; теория выполнялась
"в пространстве индивидуального
сознания", ее системность
совпадала с системностью этого

сознания, с определенным порядком внутренних очевидностей. Живым субъектом интеллектуальной системотехники является группа, связанная фактическим единством задачи, но отнюдь не заведомой общностью понимания. На уровне индивидуального сознания здесь вовсе не существует того единомыслия, которое имело место, например, в традиционной "теоретической школе". Единство группы является функциональным, рабочим; она вполне может довольствоваться условным, конвенциональным языком, но

зато предполагает гораздо более строгие формы балансирования и организации ее усилий как фактически коллективного действия.

Совокупный результат работы такой группы всегда в какой-то мере анонимен, относительно независим от его индивидуального (теоретического) понимания. Последнее справедливо для любого лица, входящего в группу: для людей, находящихся на вершине иерархии, обеспечивающей ее деятельность, так же, как и для массы рядовых

участников. Зачастую
системотехническое действие
науки теоретически
осмысливается уже после того,
как оно завершено и обеспечило
неоспоримый практический
эффект. Иногда же оказывается,
что такое осмысление вообще
недостижимо. Победное шествие
науки, которая "не доведена {или
не полностью доведена) до
сознания",— совершенно
специфическое явление XX
столетия. Налицо объективно-
анонимное движение проблем и
решений, единство и логика
которого поддерживаются прежде

всего социальными средствами, с помощью таких приемов, которыми общество осуществляет *кооперирование труда вообще*.

Но это значит, что недостатки и противоречия социальной организации начинают прямо выражаться в известных внутринаучных процессах. И без того слабая зависимость между совокупным эффектом исследования и уровнем индивидуального (теоретического) осмысления этого эффекта может быть вообще сведена к минимуму. В этих случаях возникает

отчуждение науки от сознания ее живых индивидуальных агентов, стихийно-автономное движение знания, которое как бы вообще не проходит через голову своих создателей:

Что подобные отношения действительно имеют место, доказывает современная идеалистическая философия науки, главной проблемой которой стала проблема *осмысленности* наличного знания.

Классическая буржуазная философия никогда не была всерьез обеспокоена этим вопросом. Она имела дело с наукой как с теоретической манифестацией индивидуального сознания. Методологическая рефлексия философа-классика направлялась прежде всего на общезначимость и объективность научных утверждений. То, что предлагаемые наукой высказывания могут быть индивидуально неосознаваемыми, что они могут возникать из объективно-безличной комбинаторики, лишь в

минимальной степени включающей акты понимания, просто не приходило в голову мыслителю XVIII-XIX вв.

Современный представитель философии науки стоит перед фактом неосмысленности (или неполной осмысленности) большинства научных решений, обеспечивающих достаточно эффективные практические рекомендации.

Он сталкивается с ростом науки, уже не контролируемой развитым

индивидуальным сознанием, и пытается поставить на пути этого потока рефлексивно-критическую процедуру, суть которой – в сведении сложных образований безлично-объективного знания к элементам осмысленного, методически проясненного индивидуального опыта.

2. Появление современных развитых форм общественного применения науки обусловило быстрый (хотя и односторонний) рост ее социального престижа. Научное исследование зарекомендовало себя как

инстанция надежных практических рекомендаций, на опыте подтверждаемых предсказаний и трезвых предостережений. Научные обоснования приобрели в глазах общества значение безлично-авторитетной, как бы от самой объективной реальности исходящей аргументации.

Соответственно, ссылки на науку и использование внешних форм теоретического доказательства постепенно превратились во всеобщую социальную норму убеждения, стали так же обязательны, как, скажем,

апелляция к священным текстам и философии Аристотеля в средневековой культуре.

Характерная особенность современности состоит в том, что любая доктрина, претендующая на общественное влияние, даже если она несовместима с научно-теоретическим знанием по своему действительному содержанию, преподносится от имени науки. Под маской научности выступают и просто курьезные и социально опасные концепции (как это было, например, в 20-30-е гг. с нацистской расовой доктриной).

Формы научного обоснования все чаще используются в качестве инструмента "рационализации" вненаучных содержаний (их рационального оправдания post factum). Поэтому перед буржуазными философами возникает новая, почти неизвестная классической философии задача-задача выделения собственно научного знания из потока "научообразных", псевдонаучных образований.

В современной аналитической "философии языка" задача эта сливается с вышеописанной

проблемой осмысленности научных высказываний и решается методами критико-рефлексивного анализа.

Здесь перед нами опять-таки пример того, как высокая чувствительность современной буржуазной философии к неклассическим проблемам сочетается с совершенно традиционным пониманием своей миссии по отношению к науке.

Характерные для современного капитализма процессы отчуждения

знания от индивидуального сознания его создателей, широкое использование внешней формы научного построения для рационализации вненаучных содержаний, возрастающая неподконтрольность науки по отношению к развитому сознанию (к интеллигентности, к культуре)- явления социального порядка. Экспликация этих явлений и их анализ предполагают иную теорию сознания и его отношения к бытию, чем та, которая задается конструкцией "универсального рефлексивного сознания", унаследованной от классики. Но в

современной философии науки подобная теория отсутствует.

Ее представители реагируют на вышеописанные проблемы с чуткостью социальных критиков, а затем идут по пути, проторенному буржуазной философской классикой,— по пути *методологической апелляции* к индивиду, участвующему в разработке науки, к его сознательности и критико-рефлексивным способностям.

В эпоху, вызвавшую к жизни классическую философию, этот тупик апелляции имел свои оправдания, поскольку разработка науки была неотчуждаемым делом личности и методологическое наставление философа относилось к тому, что лежало в поле ее активного мысленного действия.

Но обращаться к классической рефлексии, где вся проблема для современного интеллектуала как раз в том, чтобы найти неклассические пути "уяснения себе своего собственного

сознания" (Маркс), – значит с самого начала искажать всю перспективу проблемы.

Ярким свидетельством этого искажения является то, что в современной критико-рефлексивной философии науки сложный социальный контекст (общество с его институтами, ценностями, способами организации человеческой деятельности вообще и научной деятельности в частности) редуцируется до значения наиболее абстрактной предметно-объективной реальности сознания:

сводится к языку. Задача изменения отношения общества к науке подменяется задачей изменения мыслителем своего отношения к языковым воплощениям мысли, сводится к рефлексивному контролю за самостоятельной жизнью языковых значений и смыслов.

Причудливое соединение чуткости к "неклассическим" проблемам и глубоко традиционного подхода к их решению особенно характерно для двух главных направлений современной критико-рефлексивной философии науки:

для неопозитивизма, как он оформился в 30-40-х годах, и для так называемой аналитической философии (термин, который получил распространение в послевоенные годы и охватывает концепции, усматривающие задачи философии в анализе языка).

Специфика этих направлений по сравнению с "традиционно-гносеологическими" и философией науки XIX в. в той мере, в какой она занималась анализом научного познания, заключается в том, как понимаются цель, задачи и способы философского

исследования. Для всех этих направлений — что, кстати, и является основанием для их объединения под названием "аналитической философии" — задачей философии выступает анализ языковых форм (языка науки, быденного разговорного языка, языка самой философии). При этом подобный анализ понимается представителями аналитической философии как замещение языковых выражений, вызывающих какие-либо трудности и неясности в их понимании, выражениями с четким, ясным, недвусмысленным

значением. (В каких типах языковых форм и их смыслов усматривается эта ясность, четкость и недвусмысленность, зависит уже от варианта соответствующей "аналитической" концепции – это могут быть и "обыденные употребления" разговорного естественного языка в так называемой лингвистической философии, и "протокольные предложения" ранних неопозитивистов.) Таким образом, с точки зрения "аналитиков", задача философии состоит не в исследовании познавательного процесса, отношения субъекта и

объекта в познании, возможностей, форм и способов познания, как считала классическая гносеология, а исключительно в анализе языковой формы выражения результатов познавательной и вообще духовной деятельности. Было бы ошибкой недооценивать преемственность между классической гносеологией и аналитической философией. Несомненно, аналитическая философия имеет дело с исследованием знания, но то, как понимается это исследование, составляет характерную

особенность современной философии. [14]

Это изменение целей и задач исследования выражает глубокие перемены в самой ориентации буржуазной философской мысли, в ее подходе к проблемам знания и познания, которые влекут за собой переоценку исходных представлений, на которых основывалась классическая гносеология. Последняя понимала познание как некий линейный, однонаправленный процесс обогащения сознания познающего субъекта знанием в результате его

взаимодействия с объектом. Формы выражения знания, процедура последующего его истолкования (так сказать, "кодирования" и "дешифровки" полученной информации) сами по себе не представляли какой-либо проблемы для классического гносеологического подхода. Но как раз этот момент и делает предмет своего специального внимания аналитическая философия. Реальный познавательный процесс рассматривается ею как предмет психологии, бихевиористики и других нефилософских дисциплин

— не случайно некоторые ее представители характеризуют классическую теорию познания как "метафизированную психологию". Философское же исследование, как таковое, согласно аналитической философии, должно быть направлено на ту форму, в которой знание и вообще продукты духовного творчества могут стать общественным достоянием, в котором они могут быть усвоены, преобразованы, использованы для каких-либо целей,— короче говоря, в которой они могут жить собственной жизнью.

Эта форма, по мнению представителей аналитической философии, неизбежно таит в себе определенные опасности, она отнюдь не прозрачна, в ней действуют неявные подспудные механизмы, которые накладывают свою печать на то, в каком виде выступает на поверхность воплощаемое содержание. Дезориентирующее, искажающее воздействие этих механизмов не видно невооруженному глазу непосредственных "потребителей" языка. В частности, следствием такого рода искаженного восприятия является постановка

"метафизических" вопросов, которые, по мнению аналитиков, основаны на неправомерных заключениях от структуры языка к структуре мира (например, проблему универсалий порождает существование в языке общих имен, проблему субстанции — существование в предложении подлежащего, к которому "привязаны" сказуемые — атрибуты или модусы субстанции и пр.). Ошибка и даже, если угодно, вина классической гносеологии, с этой точки зрения, состоит в том, что она в своей трактовке знания и познавательного процесса

некритически следовала штампам восприятия содержания, навязанным подспудными дезориентирующими механизмами языкового оформления. Задачей философии как анализа языка является, соответственно, выявление этих механизмов-диагноз и терапия неправильностей языкового употребления.

Здесь налицо явное сходство с психоанализом, и такой философ-аналитик, как Дж. Уиздом – ученик Л. Витгенштейна в "кембриджский период" его деятельности –

последовательно проводит эту параллель, уподобляя работу философа-аналитика, вскрывающего корни "метафизических" заблуждений в запутанности и сложности языка, работе психоаналитика, осмысливающего в сфере подсознания пациента факторы, которые привели к психическому расстройству. И это не только литературная реминисценция. В обоих случаях имеет место "аналитическая" установка на раскрытие некоторого подспудного механизма, порождающего иллюзии самосознания. В

психоанализе — это сфера подсознательного, в аналитической философии-язык. И там, и здесь в классическую гносеологическую схему "чистого познания" (в случае психоанализа — самопознания) вклинивается разбивающий эту схему механизм действия "внешних" по отношению к познавательному процессу, каким он представлялся классической гносеологии, факторов. Эти факторы дезориентируют, запутывают, деформируют сознание познающего субъекта.

Определенные варианты классической гносеологии, конечно, выдвигали какие-то ограничения возможностей познания, но эти ограничения были связаны с особенностями самого познавательного процесса и объяснялись из классической гносеологической схемы (например, невозможность познания "вещи в себе" объяснялась Кантом из природы самого механизма взаимодействия субъекта и объекта в познании). С "аналитической" же точки зрения, сама эта схема оказывается неподходящей для объяснения

реальной работы сознания, в которой познавательная способность субъекта опосредована, модифицирована, подчинена действию факторов, внешних по отношению к целям "чистого познания" и даже препятствует их осуществлению.

Аналитическая деятельность, направленная на раскрытие и преодоление этих факторов, носит критико-рефлексивный характер. Однако сама по себе критико-рефлексивная направленность не составляет еще специфики подхода к знанию и познанию на

современном этапе эволюции буржуазной философии. Более того, как раз в том, что аналитическая философия усматривает специфику философской деятельности в критико-рефлексивном анализе знания, она проявляет себя как восприимчива того разделения труда, которое сложилось уже в XIX в. (философия науки, философия истории, философия жизни, теория познания, онтология и т.д.). Как известно, критико-рефлексивная направленность была характерна и для ряда течений классической гносеологии,

особенно для различных ветвей кантианства. Специфика в другом — как понимается, эта критико-рефлексивная деятельность. Рефлексивная установка классической идеалистической гносеологии кантианского типа исходила из задачи выявления неких исходных — предельных — элементов познавательной способности "трансцендентального субъекта". Эти элементы представляли собой необходимое и достаточное условие научно-познавательной теоретической деятельности. Таким образом, рефлексия классической

гносеологии была направлена на вычленение позитивной модели познания, прежде всего научного познания. Критическая же функция этой рефлексии состояла в том, чтобы очертить пределы применимости данной модели и связанных с ней канонов теоретического сознания. Рефлексия аналитиков направлена на выявление скрытых предпосылок и установок научной, философской, этической и некоторых других видов духовной деятельности, обусловленных дезориентирующими механизмами и свойствами языка. Она не

предполагает выработки какой-либо позитивной модели познания. Предполагается, что эта модель задана либо "естественным" взглядом на мир ("здоровым смыслом"), либо научным подходом к действительности, понимаемым чисто нормативно. Не существует особого философского познания, направленного на объект, и познание не может рассматриваться в качестве объекта философского исследования. Философия возможна не столько как теория, а как деятельность по прояснению языка. В этих установках и

усматривается пресловутая
аналитическая "революция в
философии". Познание и сознание,
являвшиеся предметом
классической гносеологии и
изучавшиеся ею в
соответствующих моделях, при
помощи соответствующего
аппарата понятий, перестают быть
такowymi в аналитической
философии. В этом (и только в
этом) смысле можно говорить о
том, что аналитическая
философия не является
гносеологической концепцией.

Конечную задачу критико-рефлексивного анализа философы-аналитики усматривают в том, чтобы пробиться через дебри языка к правильному взгляду на мир – здравого смысла или нормативно истолкованной науки. Эту позицию можно сравнить с позицией экзистенциализма, и, по-видимому, как и в случае с психоанализом, это не случайная аналогия. И в экзистенциализме, и в аналитической философии критическая рефлексивная задача усматривается в достижении такой ситуации, в которой можно было

бы осуществлять отношение к миру, понимаемое как правильное, подлинное, не искаженное внешними факторами. В экзистенциализме – это установка на преодоление "Man" – навязанных обществом обезличенных штампов и канонов поведения, уводящих человека от его "подлинности", "аутентичности", в аналитической философии, – на борьбу с дезориентирующим воздействием языка и поиски такой позиции в деятельности с языком, которая давала бы возможность адекватного, "непредубежденного"

отношения к миру (сравни понятие

аутентичности у
экзистенциалистов).

В аналитической философии мы, по-видимому, имеем дело с известной структурной особенностью современного буржуазного философского сознания, которая не может не иметь глубоких социально-идеологических корней. Современная буржуазная философия вынуждена была распрощаться с оптимистическими просветительскими иллюзиями классического периода буржуазной философской мысли о

возможностях свободного,
беспрепятственного
осуществления духовной
деятельности, соответствующей
истинной природе человека,
адекватным выразителем которой
является мыслитель-философ,
достигающий в своем "конечном",
индивидуальном самосознании
глубин "мирового разума",
"трансцендентального субъекта",
"абсолютного духа" и пр.
(вспомним Фихте, для которого
единственным пределом
активности свободного
самосознающего Я является
остановка его деятельности).

Современная философия должна считаться с реальностью, "грубо и зримо" демонстрирующей зависимость "свободного духа" от неподвластного ему социального бытия. Важно при этом, что подобная зависимость проявляется не только непосредственно в виде идеологических и политических санкций, запретов, неприкрытого экономического давления и т.п., но и в более тонких и завуалированных формах, когда, скажем, на "объективное" научное познание оказывают воздействие идеологические представления,

маскирующиеся под науку, или когда мышление теоретика, претендующее на "чистоту" или беспристрастность, оказывается в плену представлений, которые совершенно не подвержены контролю теоретического сознания и оказывают неявное воздействие на него по различным социально-психологическим каналам. "Чистое мышление", "объективный взгляд на мир" оказываются опутанными сетью самых различных деформирующих зависимостей, как внешних по отношению к сознанию теоретика, так и внутренних. Последние

представляют собой особую опасность. Крепости легче всего берутся изнутри – это изречение можно было бы выбрать в качестве девиза для большинства попыток современного "интеллектуалистического" сознания обеспечить свою независимость, аутентичность, внутреннюю свободу духовной деятельности.

Поэтому первая и основная проблема, стоящая перед теми течениями современной буржуазной философии, которые остро реагируют на эту ситуацию,

закljučается, во-первых, в осознании реальности данной ситуации, а во-вторых, и это главное, в поисках возможностей высвобождения сознания от давления деформирующих и дезориентирующих его факторов. В этой позиции надо различать две стороны: 1) сдвиг проблемы с позитивного анализа характера и возможностей свободной духовной деятельности "абсолютного" философа-теоретика на уяснение ситуации, делающей невозможной такую деятельность,- в этом современное буржуазное философское сознание резко

отличается от классики; 2) конечные позитивные устремления состоят в поисках возможной позиции независимости субъекта от деформирующих его сознание воздействий, с которой и могут быть реализованы по существу классические идеалы. В этом современные течения буржуазной философии демонстрируют прямую зависимость от классики.

Все это можно проследить и на материале аналитической философии и современной неопозитивистской философии науки. С одной стороны,

аналитическая философия критикует иллюзии классической гносеологии, выдвигает критико-рефлексивную задачу анализа употребления языка, не укладывающуюся в классическую гносеологическую схему, а с другой стороны, постулируя существование некоего правильного взгляда на мир-обыденного сознания или науки, — она фактически неявно допускает определенный гносеологический идеал. Эта зависимость от установок раскритикованной классической гносеологии проявляется уже в самом

исходном лозунге "анализа" — заменить вызывающие сомнения языковые формулировки такими формулировками, смысл и значение которых были бы ясными и не вызывали сомнений. От чего зависят ясность и недвусмысленность языковых выражений, о которых говорят аналитики? По существу от факта данности значений, которые неявно предполагают определенную гносеологическую концепцию. Да и сама принципиальная идея отыскания некоторых не вызывающих сомнения элементов как пределов

анализа, несомненно, является
реминисценцией коренных
установок классической
гносеологии. Таким образом,
"революционность" аналитической
философии по отношению к
классической гносеологии
оказывается весьма и весьма
относительной. В рамках
аналитической концепции
выступает старая
гносеологическая проблематика в
иных формах и в иных
формулировках. Констатация
этого обстоятельства отнюдь не
противоречит сделанным выше
утверждениям о специфике

аналитического подхода по сравнению с классической гносеологией. Эта специфика – не видимость и не камуфляж. Сочетание стремления выдвинуть какой-то действительно новый подход, который был бы ответом на современные проблемы, с неявной зависимостью от старых представлений и идеалов обнаруживает, несомненно, реальное противоречие буржуазной философской мысли нашей эпохи.

Это противоречие в весьма наглядной форме выступает в

истории неопозитивистской философии науки, прежде всего, логического позитивизма — того направления, которое наиболее последовательно и четко сформулировало теоретическую концепцию неопозитивизма. В настоящее время логический позитивизм квалифицируется многими философами-аналитиками просто как разновидность аналитической философии. Для этого, безусловно, есть свои основания, поскольку логические позитивисты усматривали задачи философии в логическом анализе языка науки. Однако трактовка

логического позитивизма только как разновидности философии анализа скрадывает его специфику, прежде всего, как определенной концепции философии науки. Как писал один из видных участников движения логического позитивизма Ф. Франк: "Наша группа не желала делать ударение на работе анализа в противоположность синтезу. Мы никогда не рассматривали логику и анализ науки как самоцель. Мы твердо верили, что этот анализ является необходимым условием получения непредубежденного взгляда на жизнь". [15]

Этот "непредубежденный взгляд" — установка, как мы отмечали, характерная для подхода к познанию в современной философии, — мыслился логическими позитивистами как точка зрения научного мышления. Особенности логического позитивизма, не только внешние, связанные со стилем изложения, применением формул и пр., но и внутренние, обусловленные самим существом подхода, нельзя понять, не учитывая, что само это течение создавалось и разрабатывалось не академическими философами-

профессионалами, а учеными-представителями конкретных наук, интересовавшимися, прежде всего, общефилософскими и методологическими вопросами науки. Логические позитивисты искренне считали, что создают подлинную философию современной науки, свободную, как они полагали, от "метафизики школьной философии". Иное дело, совпадало ли это их субъективное мнение с объективным содержанием их концепций.

Основные усилия логических позитивистов концентрировались

на том, чтобы построить модель научного знания, выражающую подлинную природу научного познания, в соответствии с тем, как они понимали эту природу. Данная установка возникала под влиянием двух импульсов. Во-первых, под влиянием стремления освободить науку от того, что претендует на научность, выступает под личиной науки, однако наукой не является. К числу таких псевдонаучных построений, с точки зрения логического позитивизма, относились, во-первых, различные "метафизические" построения,

которые, по их мнению, вообще не могли рассматриваться как непредубежденное теоретическое знание о мире, а являлись выражением определенных стилей "жизненной ориентации", определенного "жизненного чувства" и т.д. С этих позиций Карнап, например, критикует не только традиционную "метафизику", характерным представителем которой для логических позитивистов являлась немецкая классическая философия, в особенности гегельянство, но, что особенно интересно, и современную ему

метафизику Хайдеггера. Во-вторых, в разряд псевдонауки попадают такие идейные образования, которые выступают от имени науки, претендуют на безусловную научность, но, по мнению неопозитивистов, являются не наукой, а идеологией и своеобразной современной мифологией (именно таким образом некоторые неопозитивисты трактовали, например, фрейдистскую психологию).

Надо заметить, что подобная позиция логического позитивизма

являлась реакцией на известные реальные проблемы, возникшие в духовном производстве XX в. Действительно, XX в. характеризуется дальнейшей дискредитацией традиционных методов философствования, демонстрацией их неспособности ассимилировать реальную научную и социально-идеологическую проблематику. Эта дискредитация традиционных форм философии происходит на фоне бурного развития науки, которая, несмотря на все свои, весьма сложные, внутренние проблемы, одерживает все новые

и новые успехи. Традиционное философствование с его стремлением к спекулятивному системосозиданию, натурфилософии и пр. становится в XX в. анахронизмом, несмотря на отдельные его рецидивы, сопровождающиеся попытками модернизации. Отсюда естественное стремление выявить принципиальные различия в самом стиле мышления в конкретных науках и "метафизике", которые объясняли бы прогресс первых и бесплодие последней. С другой стороны, для буржуазного общественного сознания XX в.

характерно, как мы уже отмечали, появление неомифологических образований, принимающих псевдонаучную форму и пытающихся воздействовать на массовое сознание под флагом науки (например, различные варианты расовых теорий, социал-дарвинизм, вульгаризированный психоанализ и пр.). В этом случае речь идет, очевидно, не просто о неправильных теоретических концепциях, содержащих опасные и вредные в социальном отношении выводы. Эти учения, сам способ их выдвижения и использования, противоречат духу

научности. Каковы же тогда критерии действительной научности, если соблюдение ее внешней формы (видимость доказательности, наличие каких-то объяснительных механизмов, фактов, приводимых в поддержку соответствующих взглядов, и т.д.) еще вовсе не обеспечивает научности науки? Это реальная проблема, которая встает (или, во всяком случае, четко осознается) именно в XX в.

Вторым импульсом, под воздействием которого формировалась концепция науки

логического позитивизма, были внутренние проблемы научного познания. Революция в физике на рубеже XIX-XX вв., создание теории относительности, квантовой механики, крушение казавшихся естественными и незыблемыми представлений о пространстве и времени, о детерминизме в природе стимулировали интенсивное развитие внутринаучной методологической рефлексии, предметом которой выступают научные понятия, концепции, способы исследования и пр. Развитие внутринаучной

методологической рефлексии, которая превращается в специальный самостоятельный слой научной деятельности, выделенной из ткани непосредственного исследования объекта, выступает как характерная черта теоретического мышления XX в. Внешне это выражается в появлении особых методологических дисциплин и концепций, которые, с одной стороны, существуют в относительной независимости от философии, а с другой – отличны от собственно научного знания об объектах. Логический позитивизм

учитывает эту особенность современного теоретического мышления, претендуя на разработку логики научного познания.

Таким образом, логический позитивизм в своеобразной форме пытается учесть реальные проблемы современного этапа духовного производства: кризис традиционного способа философского мышления в обстановке бурного развития науки, появление псевдонаучных идеологических и мифологических образований, развитие

внутринаучной методологической рефлексии. Решая эту задачу, логический позитивизм строит вариант философии науки, во многом отличающийся от классического. Классическая буржуазная философия рассматривала науку как духовное образование, достаточно четко отграниченное от всей сферы вненаучного знания. Наука как таковая еще не вызывала у нее никакой эпистемологической тревоги. Исследование природы научно-теоретического познания осуществлялось классической философией либо для решения

каких-то собственных внутренних проблем (например, анализ Кантом теоретического знания для понимания особенностей метафизики), либо в целях интегрирования науки в единую систему культуры, целостность которой задавалась философией (Гегель, неокантианство марбургской школы). Что касается логического позитивизма, то его интересует целостность и деструкция, здоровье и болезни самой науки.

Для логического позитивизма философия – это прежде всего

внутренний элемент конкретно-научного знания, функциональный орган, обеспечивающий методологическое самообслуживание и "самолечение" научной теории.

Концепцию сведения философии к логике и методологии, к процедурам анализа знания можно было бы назвать "методологизмом". Методологизм не является чем-то специфическим только для неопозитивизма. Он был известен и классической буржуазной философии. Нетрудно убедиться,

однако, что ее методологизм (например, критицизм Канта, панлогизм Гегеля) был прежде всего средством решения имманентных философских задач. Анализ познания в рамках этого методологизма осуществлялся на основе определенной философской концепции познания (трансцендентальная логика Канта, диалектическая логика Гегеля). В противоположность этому, логический позитивизм основывает свой методологизм на применении современной формальной (математической) логики, которая представляет

собой конкретно-научную методологическую дисциплину. Будучи применена логическими позитивистами в качестве всеохватывающего "логического анализа языка науки", математическая логика выступила как средство "экспликации" (прояснения) и "рациональной реконструкции" языка науки, а не как аппарат, дающий возможность исследовать реальный процесс получения научного знания, "перехода от незнания к знанию", что всегда находилось в центре внимания "философской логики". Далее, если объектом

классического методологизма так или иначе оказывались *типы содержания знания* , его категориальный аппарат, то неопозитивистский "логический анализ языка науки" отвлекается от этой задачи, считая, что это не методологический, а содержательный вопрос. Отсюда характерный для современной буржуазной философии науки разрыв между исследованиями категориально-понятийной структуры современной науки и анализом ее формально-методологических аспектов.

Были ли, однако, неопозитивистский методологизм и вообще вся концепция научного знания, выдвинутая неопозитивистами, беспредпосылочными в философском отношении, удалось ли им провести "чисто научный" взгляд на науку? Конечно, нет. Как известно, неопозитивистская концепция науки представляла собой интерпретацию науки в духе узкого эмпиризма, феноменализма и конвенционализма. "Строго научный" логический анализ языка науки сплошь и рядом оказывался лишь средством реализации этих

философских взглядов. Непозитивистская "революция в философии", по существу, не вышла за пределы классических идеалистических гносеологических установок. Дальнейшая эволюция логического позитивизма убедительно выявила несоответствие его теоретических установок и средств тем реальным задачам, на решение которых он претендовал. Сами логические позитивисты так или иначе вынуждены были признать узость и неадекватность своих исходных интерпретаций научного знания, заимствованных из

классической гносеологии. Конечно, было бы большой ошибкой сводить содержание логического позитивизма только к переформулировке идеалистического эмпиризма и феноменализма. Логический позитивизм выдвинул много новых реальных проблем, его ошибки и поражения способствовали уяснению их позитивного содержания, но тем не менее не вызывает сомнения зависимость этого направления, претендовавшего на "революцию в философии", от определенных вариантов классической

идеалистической гносеологии. Поэтому в новой форме, на новом уровне перед логическим позитивизмом возникали трудности, обусловленные неадекватностью классических гносеологических схем (например, попытки выработать критерий познавательного значения на основе "эмпирической осмысленности", поиски неопровержимых "протокольных предложений", конвенционализм как реакция на провал узкого эмпиризма и т.д.).

На материале истории философии самосознания достаточно ясно прослеживаются общие изменения, которые буржуазная философская мысль претерпела при переходе от классических к современным формам. С одной стороны, мы наблюдаем возросшую чуткость к новому комплексу проблем, связанных, прежде всего, с усложнившимися социальными условиями существования мышления; с другой — очевидную неспособность овладеть этими проблемами именно как

социологическими, общественно-историческими, стремление вновь ввести их в традиционное русло методологического и морального ориентирования мыслящего индивида.

В силу этого (а также в силу ряда других причин, лишь частично рассмотренных в настоящей статье) в буржуазной философии не случилось того, что произошло, например, в физике XX в. и вообще в современном естествознании, пережившем свою революцию и сумевшем создать подлинный синтез

классических и неклассических представлений в принципиально новой картине природного мира. Иначе говоря, на сегодняшний день в рамках буржуазной культуры еще не сложилась действительно "новая" философия, которая адекватно концептуализировала бы стихийно развивающийся современный опыт и нашла средства для систематического мысленного освоения изменившейся проблемной реальности. Недюжинные усилия ума, масса таланта и труда, глубокие интуиции и технические открытия в

аппарате философии не сложились в единое целеориентированное действие. В итоге современная буржуазная философия в целом сохраняет все признаки кризиса и легче поддается описанию в терминах, употребляемых для выражения кризисных состояний целых цивилизаций и культур, нежели в каких-либо иных, применяемых, скажем, для характеристики знания, развивающегося через внутренние радикальные перестройки, определяемые чисто содержательными соображениями.

Философия теснее и непосредственнее, чем какая-либо другая наука, связана с идеологическими и классово-социальными структурами, и в XX столетии сама ее способность преодолеть интеллектуальный кризис определяется тем, насколько она может вырваться за буржуазный горизонт, разорвать рамки буржуазного мышления, осознать (и тем самым преодолеть) укорененность философского творчества и интеллектуального труда вообще в условиях капиталистических структур.

Сноски

1. До Гегеля, Фейербаха и Конта включительно.
2. Деятельность при этом фиксируется и понимается через сознание, т.е. ровно в той мере и в том виде, в каком она выступает в созерцательных данностях сознания, являющихся планом и мотивом самой деятельности, ее продуктов; это отождествление

деятельности и сознания есть одно из "базовых мысленных уравнений" всего классического философствования – в том числе и домарксова материализма. Узость такого приравнения проявилась – разрушительным для теории образом – лишь в последующем, постклассическом развитии философии конца XIX и XX в.

3. Заметим, кстати, что дело здесь не только в определенном идеале познания, но и в выполнении познанием, как оно практиковалось, определенных социально-критических и просветительных задач. На это четко указывал К. Маркс, анализируя социальную и

экономическую мысль данной эпохи.

4. Продолжая эту линию, Спиноза разъяснял, что сущность круга дана (и одновременно постигается) актом его вычерчивания. У Канта уже более завершенная формула: содержание, сущность предмета есть правило его образования, конструкции. Предельным образом такой связи постижения субъектом мира с постижением им в себе мысли об этом мире (где воспроизведение предмета совпадает с сущностным складыванием воспроизводимого) является божественный *intellectus archetypus*. Этот образ витает почти над всей классической эпистемологией и теорией

познания, над попытками обоснования методов и форм объективного познания.

5. Сам субъект здесь фигурирует лишь в качестве абстрактно-божественного модуля универсальной познавательной перцепции, который не имеет собственной плотности, "тела": это просто чистая способность сознания, взятая в предельном виде.

6. Это относится и к случаю, когда объектом является внутренний мир субъекта: индивид прозрачен для себя в сознании.

7. В рамках этой рефлексивной конструкции сознания в классическую эпоху был разработан специфический аппарат и техника философского

мышления, особые способы аргументации и доказательства, отличные от конкретно-научных и характеризующие именно философский подход к опыту. Дело не только в том, что онтологические представления, посылки и допущения получались через представления о сознании, о самосознательно контролируемой деятельности и что в этом смысле в классической философии мы всегда имеем дело с онтологией сознания. Дело в том, что сами способы философской аргументации и доказательства оформлялись вокруг выбора в сознании некоторой абсолютной данности, первородно и аподиктически свидетельствующей о всякой

истине. Это почва, которую до сих пор не покинула вся европейская буржуазная философия. Сама разработка техники философии именно как философии самосознания оказалась источником сакрального мифа философии как "первофилософии", как единственной аподиктической, самое себя обосновывающей дисциплины.

8. Лишь гораздо позже, в XX в., у ученого мог возникнуть вопрос: не есть ли я тоже массовидный субъект? – и появиться особая, отличная от простого познания, задача утверждать свою немассовидность. Деятели же классической культуры никак не могли считать целью своего интеллектуального труда и жизни

достижение и сохранение
самодетальной и самобытной
индивидуальности – она сама
собой разумелась. Уже тем, что
они занимались познанием и
исследованием, утверждалась их
индивидуальность и свобода по
отношению к государству,
общественным структурам,
массовым верованиям и
традициям. Им вполне достаточно
было выполнять позитивные
задачи познания, которому они
предавались со всей страстью
первооткрывателей.

9. Можно сказать, что в
философии Гегеля как никогда
последовательно
идеологизируется позиция
сознательного человека в мире
("мыслитель", "философ" есть

просто предельный образ сознательного человека).

10. Возможность спиритуализации представлений о "законе", "необходимости" и т.п. была всесторонне реализована идеализмом, но аналогичные тенденции дают о себе знать также в различных формах абстрактного материализма и позитивизма этого времени (например, у Конта), хотя эксплицитно и сознательно никогда не формулируются.

11. Здесь мы сталкиваемся с первичной самомистификацией мыслителя-классика, которая была выявлена и описана Марксом в "Святом семействе" и "Немецкой идеологии" под названием

"идеологии" или "идеологического метода".

12. Лишь в классической литературе (исключительно интересно в этом отношении творчество Л. Толстого) самопознание впервые приобретает экзистенциальный смысл, истолковывается как процесс поисков неотъемлемой внутренней веры, отличающей данного индивида и первичной по отношению ко всем сознательно выработанным его представлениям, к сознательному и самотождественному "я". Или, скажем, позднее у Пруста такой экзистенциальный поиск (отразившийся, кстати, на изменении традиционной формы романа) предполагает

неотъемлемую, "отличительную" внутреннюю веру как первичную по отношению к "потерянному времени", к рассеянному существованию.

13. Этот неожиданный поворот всей темы самосознания особенно отчетливо представлен в экзистенциалистской философии. Как самостоятельное идейное течение экзистенциализм сформировался в 20-40-х годах нашего века. У поколения западной интеллигенции, пережившего первую мировую войну, подъем фашизма, гитлеровскую оккупацию, "философия существования" вызвала интерес прежде всего потому, что поставила в центр внимания проблему критических,

кризисных ситуаций, пыталась рассмотреть человека в его "хождениях по мукам", в претерпевании жестоких исторических испытаний, Однако интерес к экзистенциализму не исчез и после второй мировой войны. Более того, именно в этот период, когда в странах Запада уже не существовало ни оккупационных режимов, ни массового террора фашистского типа, увлечение экзистенциалистской философией стало поистине повальным. Многие сугубо эзотерические, сугубо непопулярные ее категории проникли в массовую литературу самых различных видов и жанров, стали достоянием "общего языка культуры". Главной причиной этой

новой влиятельности "философии существования" было то, что она давала возможность осмыслить в качестве критической, "предельной" ситуации не только социальные катастрофы, но и обычную, относительно стабильную, функционально-сбалансированную жизнь в современном обществе.

14. Вот как характеризует эту позицию аналитической философии ее известный комментатор Т. Хилл: "Современная философия в последнее время, касаясь проблемы познания, рассматривает эту проблему не с точки зрения исследования отношения между познающим и познаваемым и не с точки зрения

оправдания гипотез, а прежде всего с точки зрения выявления значений или анализа языковых выражений" (Т. И. Хилл. Современные теории познания. М., 1965, стр. 363).

15. Ph. Frank. Modern Science and its Philosophy. Cambridge, 1949, p. 37.

+++